بســـــم
الـــلّـــه
الرحـــــمن
الرحـــــیم

فصلنامه معرفتی ـ اعتقادی
عرصه تبیین و دفاع از معارف قرآن و
اهل بیت علیهم السلام
سال اول،شماره اول
بهار ۱۳۸۹
قیمت: ٤٠٠٠ تومان

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
مهدی نصیری
تحریریه:
گروه نویسندگان
طراح گرافیست:
سید حسین موسی زاده
نشانی:
تهران: خیابان سهروردی شمالی،
خیابان خرمشهر، شماره ۱۴، طبقه دوم
قم: ۴۵ متری صدوق، بلوار شهید
احمد کریمی(بنیاد)، جنب بانک سپه،
شماره ۱۴، واحد دوم
تلفن:
۰۲۱ -۸۸۵۰۱۳۳۰
۰۲۵۱-۲۹۰۳۷۱۷
۰۹۱۹۶۱۴۸۳۰۶
نشانی نسخه اینترنتی سمات:
www.sematmag.ir
پست الکترونیک:
Sematmag@gmail.com
چاپ و صحافی:
مرکز چاپ و انتشارات اسراء

اول دفتر

ضرورت بازگشت به معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام/ ۶

مقالات

نقد نظریه ملاصدرا درباره معاد/ محمّد تقی مصباح یزدی / ۱۲
افسانه وجود مجردات/ حسن میلانی/ ۲۲
بررسی اسلامیّت فلسفه از منظر آیت الله میرزا مهدی اصفهانی/ حسین مفید/۳۶
دفاع از حدیث/ مهدی حسینیان قمی/ ۵۰

گفتگو

فلسفه و عقلانیت/ گفتگوی سمات با محسن غرویان/ ۷۴

چهره‌ها

جستاری در مذهب ابن عربی/ سید جعفر مرتضی عاملی/ ۹۶
بازخوانی مأموریت و نقش فرهنگی هانری کربن در ایران/ مرتضی رضوی/ ۱۰۸

نقد مشهورات

آیا انسان خلیفة الله است؟/ مهدی نصیری/ ۱۲۶

نقد کتاب

آیا سلوک معنوی و تهذیب اخلاقی نیازمند مرشد و پیر و استاد است؟/ حسن میلانی/۱۳۶
(نقدی بر کتاب «سیر الی الله» نوشته سید حسن ابطحی)

دفتر ویژه

مبانی و غایات علوم انسانی اسلامی/ ۱۵۸
(گفت و گو با سید محمد مهدی میرباقری، رئیس دفتر فرهنگستان علوم اسلامی)
مدرنیته یک دین است و نه تطور عینی عالم/ ۱۷۰
(گفتگو با دکتر حسین کچویان، رییس گروه جامعه شناسی دانشگاه تهران)
مبانی نظری و مؤلفه‌های ماهوی علوم انسانی/ شهریار زرشناس/ ۱۸۰
آوینی و علوم و نظام آموزشی مدرن/ مهدی نصیری/ ۱۹۰

پایان دفتر

امام خمینی(ره)؛ منادی غربت و مهجوریت ثقلین/ ۱۹۸

سمات از آثار و مقالات ارسالی محققان و خوانندگان در حوزه تبیین و دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام استقبال می‌کند.
سمات پذیرای مقالات و نظرات مستدلِ مخالف دیدگاه و خط مشی خود خواهد بود.
سمات در رد و ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
درج مقالات و مطالب در سمات الزاما به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.
مقالات و مطالب ارسالی بازگردانده نخواهد شد.
انتشار مقالات و مطالب سمات با ذکر منبع آزاد است.

اول دفتر

■ ضرورت بازگشت به معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام

اول دفتر

ضرورت بازگشت به معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام

مدیر مسئول

سخن گفتن از ضرورت باز گشت به مکتب و معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام در اصلی ترین کانون تشیع در جهان و با وجود استقرار سی ساله نظامی‌اسلامی شیعی در آن، شاید برای بسیاری امری غریب و غیرمنتظره بنماید اما واقعیت این است که سخن گفتن از مظلومیت و مهجوریت اهل بیت علیهم السلام و به تبع آن مهجوریت قرآن همچنان ضرورت داشته و نیازمند توضیح و تبیین است. درست است که اکنون ایران اسلامی‌و شیعی کانون گرمترین و پرشورترین احساسات و محبت‌ها نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است اما از ذکر این نکته نیز نمی‌توان فرو گذار کرد که همپای این احساسات و ابراز محبت‌ها، تعلق معرفتی و اندیشه ای به مکتب و معارف نورانی اهل بیت علیهم السلام گسترش و تعمیق نیافته و بلکه به دلیل عواملی بعضا رو به تضعیف نهاده است.

بدون شک مهم‌ترین بعد مظلومیت این مظلوم‌ترین دوحه و خاندان در طول تاریخ بشریت، ستم‌ها و جفاها و برخوردهای قساوت‌آمیز و خونین دشمنان با آنان نبوده است بلکه باید گفت مهمترین جهت این مظلومیت، محروم کردن امت پیامبر خاتم و آخرالزمان صلی الله علیه و آله و سلم و بلکه کل بشریت از زلال آموزه‌ها و معارف بی بدیل و انسان ساز این شجره طیبه بوده است.

آنچه مصیبت جانکاه شهادت امیرالمؤمنین علی علیه السلام را در محراب عبادت و مسموم کردن سبط اکبر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حادثه جانخراش عاشورا و دیگر مصائب وارده بر اهل بیت را مضاعف می‌کند و خون گریستن را بر این مصائب مجاز و سهل می‌کند، فاصله انداختن بین عقول و اندیشه‌ها و جانهای مردم با معارف وحیانی و علم مصبوب این خاندان بوده است. شجره خبیثه بنی امیه و بنی عباس به موازات همه جنایتها و قساوتهایشان در حق اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام لحظه‌ای از کشیدن دیوارهای بلند بین گوش و عقل و دل مردم با تعالیم و آموزه‌های حیات بخش عترت رسول صلی الله علیه و آله غافل نشدند.

بدون شک نطفه تهاجم فرهنگی و عقیدتی علیه اسلام ناب محمدی و علوی صلوات الله علیهما آنگاه بسته شد که امویان در صدد وارد کردن فرهنگ یونانی به جهان اسلام بر آمدند و این حرکت با تاسیس بیت الحکمه در مقابل بیت العتره از سوی مأمون عباسی وارد مرحله تازه‌ای شد. امویان و عباسیان این نکته را به درستی دریافته بودند که با خانه نشین کردن اهل بیت علیهم السلام که تنها حاملان واقعی علوم و معارف قرآنی و وحیانی بودند، جامعه در خلاً فرهنگی و عقیدتی رها می‌شود، لذا در پی تقویت جریان‌های فرهنگی اعم از فقهی، حدیثی، کلامی، فلسفی و عرفانی (تصوف) برآمدند که رو در روی معارف و تعالیم اهل بیت بودند و مرجعیت علمی‌آنان را انکار می‌کردند. برای پاسخ بدین نیاز بود که از یک سو به تقویت نحله‌های حدیثی و فقهی و کلامی‌رو در روی اهل بیت علیهم السلام از جمله اشاعره و معتزله[1] پرداختند و از سوی دیگر متوجه سرزمین یونان که تحت سیطره امپراطوری رم بود شدند و به انتقال و ترجمه متون فلسفی پرداختند.

این شگرد خلفای جور بسی مؤثر بود و زخمی‌بر پیکره و منظومه فکری اسلام ناب وارد کرد که همچنان تازه و جانگداز است. اسحاق کِندی که از او با عنوان اولین فیلسوف مسلمان یاد می‌شود و جزء مترجمان آثار فلسفی بود و سخت مورد توجه خلفای عباسی، یکی از فعالیت‌های علمی‌خود را این قرار داد که کتابی با عنوان «تناقض القرآن» تالیف کند که البته با مداخله و روشنگری امام حسن عسگری علیه السلام از این تصمیم خود منصرف شد. البته پس از کندی فلاسفه به شیوه دیگری در برابر قرآن متوسل شدند و آن تأویل غیر ضابطه مند آیات قرآن بر مبنای مفروضات و تمایلات فلسفی بود که آثار ویرانگر آن کمتر از کار کندی نبوده است.

نهضت ترجمه، دو جریان در برابر اسلام ایجاد کرد؛ یکی فلسفه و دیگری تصوف؛[2] اگر چه در مآل این دو جریان با هم پیوندها وتشابهات وثیقی دارند. این دو جریان از جمله عوامل مهمی‌بودند که موجب انصراف فکری و روحی جامعه از معارف و علوم آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین شدند؛ مصیبتی که دعبل در وصف آن سرود:

مدارس آیات خلت من تلاوة
و منزل وحی مقفر العرصات

(مدرسه‌های آیات قرآن و محل نزول وحی الهی که از آموزندگان خالی است.)

البته اهل بیت علیهم السلام و شاگردان ایشان، و در دوران غیبت فقها و علما و متکلمین شیعه، در مقابل این تهاجم عقیدتی و فرهنگی ایستادگی کردند اما حمایت گسترده حکام جور از فرهنگ مهاجم و مروجان آن، پیوسته زمینه بسط آن را فراهم می‌کرد. با این وجود، مقابله و روشنگریهای اهل بیت علیهم السلام، شیعه اثنی عشری را در برابر یونان زدگی فلسفی و عرفانی تا حد بسیار زیادی حفظ کرد. مناظرات اهل بیت علیهم السلام با متکلمان فرق دیگر و نیز بسیاری از احادیث نورانی آنان دقیقا و مستقیما ناظر به پاسخ شبهات و القائاتی بوده است که فلسفه و یا عرفان و تصوف منشأ ایجاد آن بوده اند. حجم بسیاری از روایات اعتقادی ما نظیر روایات کتاب توحید صدوق، رد و نقد نظریه فلسفی و عرفانی وحدت وجود است که به زعم فیلسوفان و عرفا نقطه اوج اندیشه شان می‌باشد.

هشام بن حکم متکلم برجسته و شاگرد مخصوص امام صادق علیه السلام اولین ردیه را بر ارسطو نوشته است و از مقابله کنندگان جدی با یونان زدگی بوده است تا آنجا که وقتی یحیی برمکی در صدد آزار و اذیت و قتل او برمی‌آید نزد منصور عباسی رفته و مهمترین اتهام و جرم او را مخالفت با فلسفه برمی‌شمارد.[3]

از جمله تصانیف ۱۸۰ گانه فضل بن شاذان صحابی خاص امام جواد، امام هادی و امام عسکری علیهم السلام کتاب الرد علی الفلاسفه است.[4]

نهضت علمای شیعه در مخالفت با یونان زدگی فلسفی و عرفانی در دوران غیبت نیز با قوت ادامه می‌یابد. شیخ مفید (م ۳۱۴ ق) فقیه و متکلم برجسته، درآثار متعدد خود به نقد مبانی فلسفه و عرفان می‌پردازد. دو اثر «جوابات الفیلسوف فی الاتحاد» و «الرد علی اصحاب الحلاج» اساسا به همین منظور به نگارش در آمده است.[۵]

قطب الدین راوندی (م ۳۷۵) دیگر فقیه و متکلم مشهور شیعه با نگارش کتاب «تهافت الفلاسفه» به ستیزی صریح با آرای فلسفی می‌پردازد.[۶] راوندی در کتاب دیگر خود با عنوان الخرائج و الجرائح می‌نویسد: «فلاسفه اصول اسلام را اخذ کرده، سپس آنها را بر طبق آرای خود تفسیر و تاویل کردند... آنان در ظاهر با مسلمانان توافق دارند اما در واقع، افکار و نظرات آن‌ها در جهت هدم اسلام و اطفاء نور شریعت است».[۷] کتاب «نقض شبه الفلاسفه» (پاسخ به شبهات فلاسفه) نوشته فقیه مشهور، ابوالمکارم حلبی (م ۵۸۵ ق)، از دیگر آثار متقدمان شیعه در نقد و رد اندیشه‌های فلسفی است. [۸]

علامه حلی (م ۶۲۷ ق) یکی از برجسته ترین علمای شیعه در عرصه‌های گوناگون فقه و اصول و حدیث و کلام نیز ستیز علمی‌بی امانی با واردات فکری و فرهنگی یونان به عالم اسلامی‌داشته است. کتاب «شرح تجرید الاعتقاد» او اثری کلامی‌است که در موضوعات گوناگون به سراغ عقائد فلسفی رفته و به رد و نقض آنها می‌پردازد.

شیخ بهایی (م ۱۳۰۱ ق) نیز بر خلاف تصور رایج بسیاری به نفی فلسفه یونانی می‌پردازد و ضمن اشعاری، سخت از فیلسوفان و ریزه خواران سفره ارسطو و افلاطون نکوهش می‌کند:

ای کرده به علم مجازی خو
نشنیده ز علم حقیقی بو
سرگرم به حکمت یونانی
دلسرد ز حکمت ایمانی...
تا چند چو نکبتیان مانی
بر سفره چرکین یونانی...
سؤر المؤمن فرموده نبی
از سؤر ارسطو چه می‌طلبی...
این علم دنی که تو را جان است
فضلات فضایل یونان است[۹]

همچنین باید از ملا محسن فیض کاشانی داماد ملاصدرا یاد کنیم که علیرغم سالها تدرس و تدریس و تالیف آثار فلسفی و عرفانی در سالهای پایانی عمر از سلوک و مسلک علمی‌پیشین خود دست کشید و اعلام بازگشت به معارف قرآن و عترت نمود و آثاری در این زمینه از جمله رساله الانصاف به نگارش در آورد. وی در فرازی از این رساله می‌نویسد: « ... و چندی در طریق مکالمات متفلسفین به تعلم و تفهم پیمودم و یک چند بلند پروازی‌های متصوفه در اقاویل ایشان دیدم، فتمثلت بقول من قال:

خدعونی نهبونی اخذونی غلبونی
وعدونی کذبونی فالی من اتظلم»[۱۰]

محدث عالیقدر شیعه، مولانا علامه محمد باقر مجلسی، دیگر عالم شیعی است که به نقد و رد مبانی فلسفی و نشان دادن تعارض آنها با معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام در آثار گوناگون خود از جمله بحارالانوار پرداخته است که خود می‌تواند موضوع تدوین یک کتاب مستقل باشد.

اساسا تشریح جبهه گیری‌های عالمان و فقیهان شیعه در برابر یونان زدگی فلسفی و عرفانی خود مجالی وسیع را می‌طلبد که از این مقال خارج است[۱۱] اما چکیده آن که تاریخ تشیع، تاریخ ستیز با معارف خود بنیاد و خود ساخته بشری یونانی و هندی و ایرانی و ... و دفاع از علم مصبوب و معارف وحیانی قرآن و اهل بیت علیهم السلام بوده است و تنها در دو مقطع تاریخی است که گرایش‌های فلسفی و یا عرفان صوفیانه در میان برخی عالمان شیعه ظهور و بروزی ویژه می‌یابد. یکی در دوران صفویه با ظهور عالمانی چون ملاصدرا و میرداماد است که البته با مخالفت بزرگانی چون علامه مجلسی، شیخ بهایی و ملا محمد طاهر مؤمن قمی‌مواجه می‌شود و دیگری در نیم قرن اخیر است که البته در این مقطع صدای منتقدان و مخالفان بنا به عواملی فروتر از صدای مروجان بوده است و جریان ترویج فلسفه و عرفان یونانی که به غلط موسوم به فلسفه اسلامی‌شده است، اوج گرفته است و محصول چنین فضایی، فاصله گیری روز افزون از معارف نورانی قرآن و اهل بیت بوده است. ما هم اکنون در عرصه‌های گوناگون فکری و فرهنگی و آموزشی و رسانه ای رد پای اختلاط و امتزاج معرفتی و عقیدتی را مشاهده می‌کنیم و اغلب این اندیشه‌ها و مبانی مخلوط و مغشوش به پای معارف اصیل دینی و اسلامی‌و شیعی نوشته می‌شود و بسیاری از اقشار بویژه جوانان که عطش معارف صحیح دینی را دارند، بنای عقیدتی خود را بر این اندیشه‌های ممزوج و مغشوش می‌نهند.

در همین جا باید نکته ای دیگر را بیافزاییم که علاوه بر فلسفه و عرفان یونانی زاده که محصول تهاجم فرهنگی غرب قدیم و کهن به مبانی وحیانی و اسلامی‌است، ما زخم هجوم فلسفه و مکتب مدرنیسم را ـ که در تحلیلی عمیق ریشه‌های آن را در فلسفه یونانی می‌توان جست ـ در یک صد سال اخیر بر پیکر داریم و این مورد غفلت زیانبار حوزه‌های علمی‌دینی و شیعی است. حتی آن گروه از عالمانی که به بیگانگی فلسفه با آموزه‌های وحیانی پی‌برده و دغدغه خلوص معارف دینی را از مبانی فکری بیگانه یونانی نسب دارند، اغلب از خطر هجوم مبانی فکری و فرهنگی مدرنیته به بنیان‌های دینی، غافل بوده و از کنار آن به سادگی و یا غفلت می‌گذرند، در حالی که اگر قرار باشد امروز از حجاب‌های مهم و اساسی فهم و مراجعه به معارف قرآن و عترت سخن بگوییم به مثلثی خواهیم رسید که فلسفه و عرفان و مدرنیته تشکیل دهنده سه ضلع آن هستند. (البته در باب مدرنیته علاوه بر مطالبی که در این شماره سمات در بخش دفتر ویژه در باب علوم انسانی آورده ایم، در شماره‌های آتی نیز مطالبی را عرضه خواهیم کرد) .

آنچه تا به اینجا گفتیم مقدمه ای است بر طرح این مطلب که

اکنـون از مهمترین وظایف عالمان دین و پیروان مکتب و مدرسـه اهل بیت علیهم السلام حجاب زدایی از معارف ثقلین و معرفی علوم و حقایق ناب وحیانی به شیعیان و ایتام آل محمد صلوات الله علیهم است و ابن البته امری حساس و خطیر و ظریف است.

توضیـح این که بسـیاری از مروجان و مدافعان کنونی فلسـفه و عرفـان در زمره عالمان ارجمندی هسـتند که از بن وجودشـان محـب و مخلص اهل بیت علیهم السـلام و مدافع مذهب تشـیع هسـتند و بر این باورند که مشی فلسـفی و عرفانی شان در جهت ترویج معارف قرآن و عترت اسـت و هیچ نزاع و اختلاف کبروی با منتقدان و مخالفان فلسـفه و عرفان ندارند و همه نزاع بر سر صغرا و مصادیق اسـت. به عبارت دیگر ما با هیچ عالم برجسـته شـیعی مواجه نیسـتیم که بگوید علی رغم مخالفت مبانی فلسفه و عرفان با معارف قرآن و عترت، من مدافع این مبانی هسـتم. حتی از جمله شـعارهای ملاصدرا این بوده است که مرده باد فلسفه ای که مبانی و مسـائل آن مخالف کتاب و سنت باشـد. در واقع ملاصدرا بر این باور بوده است که همه تلاش فلسفی و عرفانی اش در جهت ترویج آموزه‌های کتاب و سنت است.

البتـه این وحدت در کبـرا از این جهت که بیانگر تفاهم در نیت و انگیزه مدافعان و مخالفان فلسفه است، امری مغتنم و امید آفرین اسـت اما از سـوی دیگر نمی‌توان از کنار اختـلاف در صغرا نیز به سـادگی گذشـت؛ چرا که اگر در صغرا دچار خطا شده و مفاهیم را بـر مصادیقی غلط تطبیق دهیـم، نتیجه و حاصل کار، با آنان که از اسـاس منکر کبرا هسـتند، تفاوت زیادی نخواهد داشت و ای بسا نتایج زیان بارتری در پی داشـته باشد. از این رو تفاهم در مفاهیم و اهداف نباید مانع از گفتگو و محاجه و رد و نقد یکدیگر در مصادیق و راهها و مسـالک باشـد و آنچه در این معرکه علمی‌و فکری باید مـورد توجه باشـد، حفظ حریمها و عدم تعرض بـه نیت و انگیزه و شخصیت عالمان شیعی و محب اهل بیت علیهم السلام است.

«سـمات»، نشـریه ای که در دسـت دارید، قرار است عرصه و میدانی برای گفتگو و محاجه پیرامون سـه موضوع فلسفه، عرفان و مدرنیتـه ـ که به زعم ما از جملـه مهمترین حجابها و موانع روزگار کنونی در رجوع به قرآن و عترت اند ـ باشـد و این مهم در فضایی دوستانه و عاری از برخوردهای خصمانه و موهن صورت پذیرد و اگر چه از جهت نقدِ حرفها و دیدگاهها و باورها بر اساس مبانی قرآن و عترت خط قرمزی در بین نیسـت اما از جهت حفظ شخصیت و نیز پاسداشـت نیتهای پاک و ولایت مدار عالمان و صاحب نظران مورد نقد و رد، کمال مواظبت و دقت را خواهد داشت.

درودی نثار شـهیدان و سپاسـی از نعمـت عظیم جمهوری اسلامی

در اولین شـماره سمات ضروری است شـکرگزار نعمت عظیم جمهوری اسـلامی که ثمره جانفشـانی‌ها و خون پاک ده‌ها هزار از دوسـتان و شیعیان اهل بیت علیهم السلام و مجاهدت‌های عالمان تشـیع و در رأس همه حضرت امام خمینی ـ قدس سره الشریف ـ اسـت، به درگاه خداوند منان ـ عز اسـمه و تعالی شـأنه ـ باشیم و آرزوی سلامتی رهبر فرزانه و فرهیخته انقلاب اسلامی‌حضرت آیت الله العظمی‌خامنه ای را تا ظهور حضرت بقیة الله الاعظم حجت بن الحسن العسکری ـ ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء ـ که بنیانگذار دولـت کریمه و مـورد آرزو و انتظار همه انبیـاء و اولیاء و صلحا و مستضعفان در پایان ظلمت آخرالزمان است و جمهوری اسلامی‌نیز پیوسته تمنای اتصال به آن دولت موعود را دارد، داشته باشیم.

سـمات در روزگاری و در سـرزمینی متولد می‌شود که رهبر آن از جـدی ترین و پیگیرترین مدافعان بحث و گفتگو و آزادآندیشـی بـه منظـور تعالی و تعمیق تفکـر و اعتقادات اهالی این کشـور به ویژه جوانانش اسـت. صاحب این قلم در حالی انتشار سمات را آغاز می کند که در گذشـته خود تجربه مسـئولیت دو نشـریه (روزنامه کیهان و هفته نامه صبح) را از سر گذرانده است و در کمال آزادی و انتخاب آنچه را به مصلحت دین و کشور و مردم میدانسته است (اگر چه ادعای صائب بودن در همه تشـخیص‌هایش را ندارد) نوشـته و منتشر کرده است و مکررا مورد لطف و تشویق رهبر معظم انقلاب، نه به خاطر ستایش و مداحی از جمهوری اسلامی‌که به خاطر طرح بسـیاری از انتقادهـا از کاسـتی‌های موجود در کشـور و نظام قرار گرفته اسـت. اینک نیز در آغاز سومین تجربه مطبوعاتی، سعه صدر مسئولان جمهوری اسلامی‌را بسـی گسترده تر از گذشته می‌بینم، چـرا که در بیش از یک دهه اخیـر، مصاف‌هایی عظیم را در مقابل هجمه‌هایی بزرگ و خطرناک، پیروزمندانه از سـر گذرانده اسـت و هاضمه ای بس قوی تر یافته است. قلم زدن در چنین فضایی مایه مباهات و شـکر گزاری به درگاه خداوند متعال است که فرمود: لئن شکرتم لأزیدنکم و لئن کفرتم إن عذابی لشدید.

والحمد لله رب العالمین

پی‌نوشت‌ها:

۱. علی رغم آنکه معتزله و اشاعره دو جریان رودرروی یکدیگر بودند اما هر دو در ضدیت با مبانی علمی‌و اعتقادی اهل بیت علیهم السلام ـ که نه چون اشعری‌ها جبر مطلق بود و نه چون معتزلی‌ها تفویض مطلق بلکه امری بین جبر و تفویض بود ـ و نیز در نفی مرجعیت علمی‌اهـل بیت علیهم السـلام متحد بودند لذا هر دو نحلـه به کار بنی امیه و بنی عباس می‌آمدند اگر چه بعضا در مقاطع مختلف یکی بر دیگری توسط خلفا ترجیح داده می‌شد.

۲ . منشأ اساسی عرفان از نوع ابن عربی و آنچه در آثار ملاصدرا به عنوان جمع بین عرفان و فلسفه جریان دارد، آثار افلوطین یونانی است ..

۳. شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال ۵۳۰/۲

۴. رجال نجاشی/ ۳۰۷

۵. رجال نجاشی /۴۰۰

۶. معجم رجال الحدیث ، ۹۷/۹

۷. الخرائج و الجرائح، ۱۰۶۱/۳

۸. حر عاملی، أمل الآمل، ۱۰۵/۲

۹ . کشکول شیخ بهایی، ۲۹

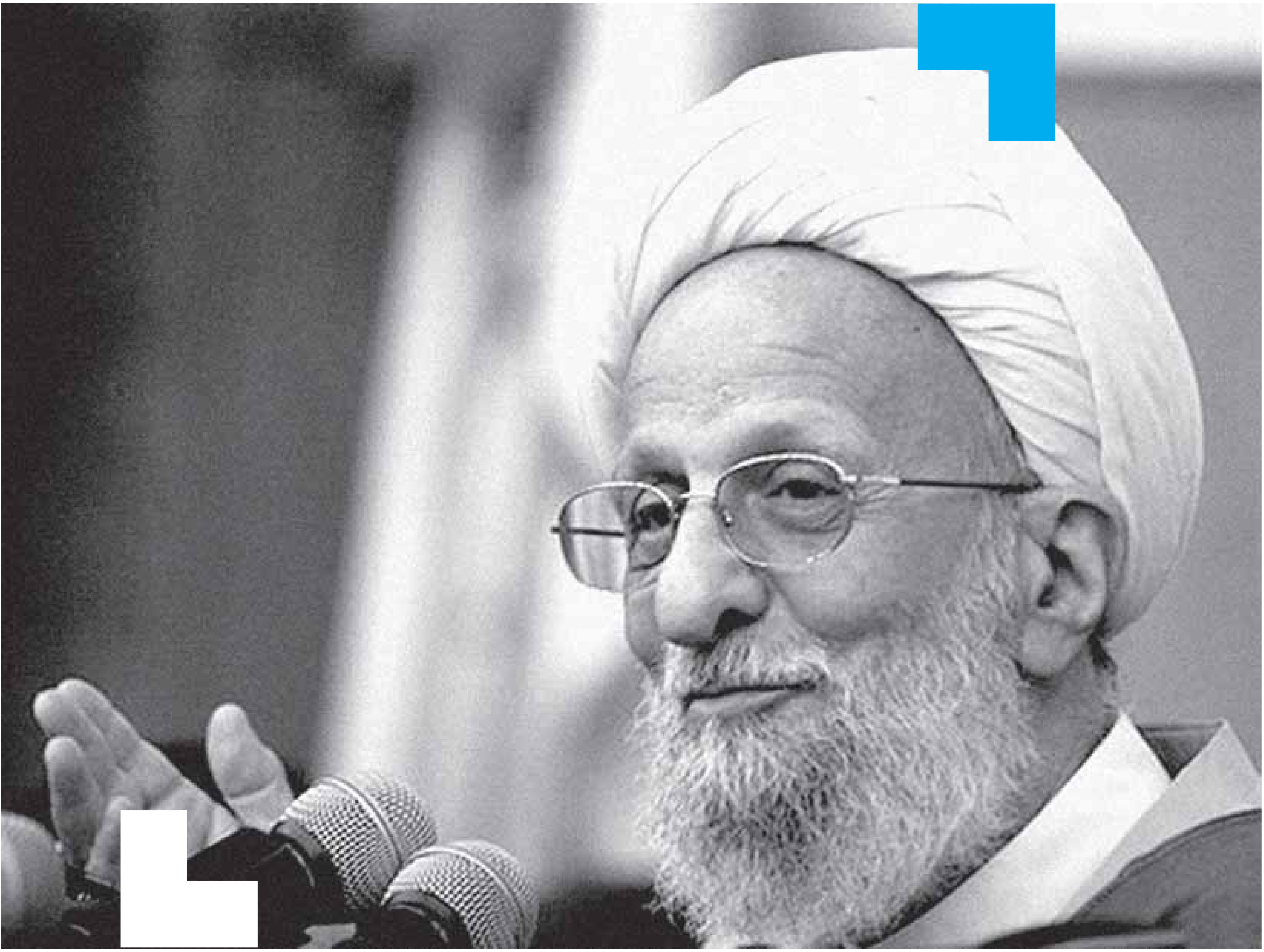
۱۰. ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی / ۱۸۳–۱۹۹

۱۱ . علاقـه منـدان می‌توانند به کتاب «فلسـفه از منظر قرآن و عتـرت» فصل «جبهه تاریخی عالمان تشیع در برابر فلسفه» به قلم نگارنده مراجعه کنند.

مقالات

- نقـد نظریه ملاصـدرا دربـاره معـاد/ محمّد تقی مصباح یزدی
- افسانه وجود مجردات/ حسن میلانی
- بررسـی اسلامیّت فلسـفه از منظر آیت الله میرزا مهدی اصفهانی/ حسین مفید
- دفاع از حدیث/ مهدی حسینیان قمی

۱ مقاله



نقد نظریه ملاصدرا درباره معاد

محمّد تقی مصباح یزدی

اشاره

آنچــه در زیر از نظر گرامیتان می‌گذرد تقریر درســی از حضرت آیت الله مصباح یزدی است که طی آن به نقد و بررسی نظریه ملاصدرا در موضوع معاد پرداخته اســت. ایشــان در ابتدا بــه دو نقطه مثبــت نظریه ملاصدرا در مورد معاد اشــاره کرده و ســپس به ده اشکال اساســی ای که در مجموع به این نظریه وارد است، می‌پردازند. این متن از سوی یکی از حاضران در درس در اختیار سمات قرار داده شده است.

در این جلسه می‌خواهیم به ارزیابی نظریّه مرحوم مُلاّصدرا درباره «معاد جسمانی» بپردازیم. می‌دانید که نظرِیّه ایشان درباره معاد جسمانی، در مقابل اَتباع مشّائیین قرار دارد که آنها معاد را مطلقاً روحانی می‌دانســتند و معتقد بودند که اگر نفس انســانی به ماده و بدن مادی عُنصری تعلّق نداشــته باشــد نمی‌تواند ادراکات جزئی داشته باشد و تنها می‌تواند مفاهیم کلی را درک کند. لازمه این حرف، این است که آن چه در انسان باقــی می‌ماند «نفس» اســت که فقط معانی کلی را درک می‌کنــد. آن وقت اگر این معانی و قضایایی را که درک می‌کند، قضایای حقی باشد، یک اِبتهاج نفسانی برای او باقی می‌ماند و از این اِدراکات عقلی خود لذّت روحانی می‌برد. و اگراعتقاداتَش فاســد باشــد و مخصوصاً جهل مرکّب داشته باشد، به این اِدراکات فاسد خود مُعذّب است و اَلم روحانی همیشگی بر او عارض می‌شود. سعادت و شقاوت، و ثواب و عِقاب اخروی را به همین اِبتهاج یا تَألّم روحانی از اِدراکات معانی کلّی عقلی توجیه می‌کردند.

البتّه مثل شــیخ الرّئیس و برخی دیگر از دانشــمندان اجمــالا می‌گفتند: آنچه در شرع آمده ما قبول داریم، ولی با برهان عقلی نمی‌توانیم آن را ثابت کنیم. آنچه بحث فلســفی به آن نائل می‌شود، همین اســت و عمده اشکالشان همین بوده که اِدراکات جزئی را برای نفس نمی‌توانستند ثابت کنند.

در مقابــل این نظریّه، دیدگاه مرحوم صدرالمتألّهین نقطه مثبت بســیار قوی دارد که ایشان با اِثبات مرتبه مثالی و برزخی برای نفس اِثبات کردند که نفس بدون بدن مادّی دنیوی نیز می‌تواند اِدراکات جزئی وطبعاً آلام و لذّت‌های نفســانی داشته باشد؛ مخصوصاً که در این عالم هم (بر خلاف تصوّر مشّــائیین که اِدراکات حسی و خیالی را مربوط به بدن یا دخالت آن می‌دانستند)، ایشان اِثبات کردند که اِدراک، مطلقاً مجرَّد اســت و مال بدن نیســت. در همین عالَم هم مرتبه مثال نَفس است که صُوَر حسّیّه و خیالیّه را درک می‌کند و تألّمات یا لذّت‌هائی که برای نفس حاصل می‌شود مال جسم نیســت، بلکه مال روح است در مرتبه تجرُّد مثالی و این مرتبه برای نَفس باقی است. بنابراین، همه اِدراکات برای او باقی اســت؛ بلکه این اِدراکات در آن عالم قوی تر از اِدراکاتِ نَفس در این عالم است؛ زیرا که در آنجا نَفس دیگر مشغول تدبیرِ بدن است و تعلُّقات مادّی ندارد و می‌شــود این را نقطه مثبتی برای نظریّه صدرالمتألّهین نسبت به نظریّه اتباع مشّــائیین تلقی کرد؛ زیرا مشّائیین مجبور بودند برای پافشاری در نظر خود، همه بیانات کتاب و ســنّت را به معانی عقلــی تأویل کنند؛ کما این که خیلی‌ها چنین کرده اند و این، کار بسیار دشواری است. امّا ایشان در آیات و روایاتی که مربوط به لذّات و آلام اخروی است، هیچ اجباری به این تأویلات ندارند و می‌گویند اِدراکات و لذّات جزئی در آن عالم هم موجود است و این یک نقطه مثبت است.

نقطه مثبت دیگری هم که می‌توان برای این نظریّه قائل شــد، این اســت که در آیات و روایاتی که مربوط به عالم آخرت اســت، چیزهائی هســت که جمع آن با این دیدی که ما به این عالم می‌نگریم ، خیلی مشــکل اســت. مثلاً درباره این که بهشت در وادِی السَّــلام تحقّق پیدا می‌کند و جهنّم در نقطه دیگری مثلاً حَضرموت یا باطن

آیت الله محمد تقی مصباح یزدی در سال ۳۱۳۱ هجری شمســی در شهر یزد دیده به جهان گشود. وی تحصیلات مقدماتی حوزوی را در یزد به پایان رساند و برای ادامه تحصیل عازم نجف شد، اما به علت مشکلات فراوان مالی، بعد از یکســال برای ادامه تحصیل به قم هجرت کرد. از سال ۱۳۳۱ تا سال ۱۳۳۹ ه.ش در دروس امــام راحــل (قدس ســره) شــرکت و در همین زمان، در درس تفســیر قرآن، شــفای ابن سینا و اســفار ملاصدرای علامــه طباطبایی (رحمة الله) شــرکت کرد. آیــت الله مصباح حدود پانزده ســال از درس فقه آیــت‌الله بهجت (ره) بهره برد. بعد از آن که دوره درسی ایشان با حضرت امام به علت تبعید حضرت امام قطع شد، استاد به تحقیق در مباحــث اجتماعی اســلام، از جمله بحث جهاد، قضا و حکومت اسلامی، پرداخت. وی در مقابله با رژیم پهلــوی نیز حضوری فعّال داشــت کــه از آن جمله، همکاری با شــهید دکتر بهشــتی، شهید باهنر و حجة الاسلام و المسلمین هاشمی‌رفسنجانی است و در این بین، در انتشــار دو نشریه با نام‌های "بعثت" و "انتقام" نقش داشــت که تمام امور انتشاراتی اثر دوم نیز به عهده ایشان بود.

ایشان همچنین در اداره مدرسه حقّانی به همراه آیت الله جنتی، شهید بهشتی و شهید قدوســی فعّالیّت داشــت و حدود ده سال در این مدرســه به تدریس فلسفه و علوم قرآنی پرداخــت. از آن پس، قبل و بعــد از انقلاب اســلامی با حمایــت و ترغیب امــام خمینی (ره)، چندین دانشــگاه، مدرســه و مؤسّسه را راه اندازی کرد که از مهم ترین آنها می توان از بخش آموزش در مؤسّسه در راه حق، دفتر همــکاری حوزه و دانشگاه و بنیاد فرهنگی باقرالعلوم نام برد.

آیــت الله مصبــاح هــم اکنون ریاســت مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) را برعهده دارد. وی در سال ۱۳۶۹ به عنوان نماینده مجلس خبرگان از اســتان خوزستان و اخیراً نیــز از تهران بــه نمایندگی مجلس خبرگان برگزیده شــده اســت. ایشان دارای تألیفات و آثار متعددی در زمینه‌های فلســفه اسلامی، الهیّات، اخلاق و عقاید می‌باشد.

زمین و روایاتی هست که مثلاً اهل بهشت در وادِی السَّلام محشور می‌شوند. از طرف دیگر، از ظاهر بعضی آیات و روایات برمی‌آید که بهشت در آسمان است؛ آن وقت این را چگونه می‌توان جمع کرد که بهشت هم در آسمان است و هم در نقطه خاصّی از زمین. اشکال بزرگ تر این است که این نقطه زمینی که به عنوان بهشت زمین معرفی می‌شود، جای محدودی است؛ این همه نعمتهایی که در بهشت وجود دارد و گاهی ممکن است یک نفر بهشتی هفتاد هزار قصر از دُرّ و یاقوت داشته باشد . این نقطه خاصّ زمین، شاید برای یک نفر بهشتی هم کافی نباشد. آن وقت این همه مردمی که محشور می‌شوند، در این نقطه زمین چگونه می‌توانند زندگی کنند؟

به علاوه، حصول نعمت‌هایی که در آیات و روایات ذکر شده، با این نظامی که در این عالم برقرار است، وفق نمی‌دهد؛ مثلاً میوه ای که طعمهای مختلف داشته باشد یا نهرهایی از شیر و عسل، اینها با نظام کنونی عالم جور در نمی‌آید؛ مخصوصاً این که هر کس هر چه بخواهد، فورا برایش فراهم می‌شود. یک قطعه زمین محدود حتی به اندازه کره زمین هم که باشد، اگر مؤمنی بیش ازاین خواست آیا برایش فراهم می‌شود؟ آن وقت چگونه تزاحمی که بین اینها حاصل می‌شود، قابل حلّ است؟ وچیزهای بسیار دیگری که چون جزئیات روایات را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که با نظام دنیوی توافق ندارد. مثلا کسی حوریّه ای دارد که سرش در مشرق و پایش در مغرب است؛ اگر بدن شخص، همین بدن دنیوی باشد، این حوریّه با این حجم عظیم، چگونه موجب لذت آدمی‌می‌شود؟ و بسیاری ازمطالب دیگر که در آیات و روایات هست و با وضع این عالم جور درنمی‌آید. امّا ایشان با این نظریّه ای که ابراز کرده اند، می‌توانند این مشکلات را حل کنند و می‌گویند اینها همه مربوط به جسم مثالی است و بین اجسام مثالی تزاحمی‌نیست و هر انسانی می‌تواند جنّتی داشته باشد که : «عَرضُها السَمواتُ وَ الأرض[1] (پهنایش به قدر آسمانها و زمین است)» و هیچ تزاحمی‌هم با انسان‌های دیگر نداشته باشد؛ این را هم می‌شود نقطه مثبتی برای نظریّه ایشان تلقی کرد که این گونه مشکلاتی که در آیات و روایات هست، با این نظریّه قابل حلّ است.

ملاصدرا از یک طرف تصریح می‌کنند که نَفس دیگر تعلّق به ماده، عالَم هَیولا و جسمانیّات ندارد. چه در عالَم برزخ و چه در عالَم قیامت. از طرف دیگر هم تحوّل و زمان را پذیرفته‌اند؛ پس ایشان هم حرکت را پذیرفته اند و هم زمان را؛ در صورتی که مبانی ایشان چنین مواردی را اقتضا نمی‌کند.

در مقابل این دو نقطه مثبت که می‌شود برای نظریّه ایشان در نظر گرفت، نقطه‌های ضعفی هست که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت که بخشی از آنها، مربوط به تطبیق این نظریّه با ظواهر کتاب و سنّت است. یکی از مهمترین مخالفت های این نظریّه با ظواهر کتاب و سنّت، این است که ایشان «إحیاء بعدالموت» را به همان انتقال نفس از «عالم ماده» به «عالم مثال» و بعد به «عالم عقلی» و خروج انسان‌ها از قیود را به خروج از عالَم طبیعت تفسیر کرده اند و گاهی استشهاد کرده اند به این که موت انتقال است از نشئه ای به نشئه دیگر. ما می‌گوییم: در این که موت انتقال است، بحثی نیست و صحیح است و مستندات روایی فراوان دارد؛ امّا لازمه این نظریّه این است که موت عین إحیای اُخروی باشد؛ یعنی وقتی انسان از عالم طبیعت جدا شد، تعلّقش از این طبیعت قطع شد و وارد عالم مثال گردید، این همان إحیای اوست و چیز دیگری نیست. اساساً «إحیاء» را به همین معنا تفسیر کرده اند؛ یعنی: قطع تعلّق از ماده. پس موت یعنی انتقال از این عالَم و قطع تعلّق از این عالَم و «إحیاء» هم همین است. إحیاء چیز دیگری غیر از موت نمی‌شود. همین که نفس از این عالَمِ قطع تعلّق کرد، یعنی حیات پیدا کرده به حیات برزخی و حیات اُخروی؛ در صورتی که ظواهر آیات و روایات این نیست. ظواهر آیات این است که انسان می‌میرد و وارد عالم برزخ می‌شود و این «عالَم موت» است و سپس در روز قیامت زنده می‌شود. اگر همین انتقال به عالَم دیگر« إحیاء» است، دیگر «ثمّ یُمیتُکم» و «ثمّ یُحییکُم» جایی ندارد؛ مگر این که بفرمایند: «یُحییکُم» یعنی انتقال از «عالَم برزخ » به «عالم عقلی . ایشان لا اَقل در بسیاری از کلماتشان چنین انتقالی را برای همه قائل نیستند و می‌گویند بسیاری از نفوس به «عالَم عقلی» نمی‌رسند؛ پس اینها نفوسی هستند که إحیاء نخواهند داشت و ترتیبی که در آیات و روایات ذکر شده، ظاهرش این نیست و إحیاء در عالَم قیامت، حقیقت دیگری است و ظاهر بسیاری از آیات این است که «إحیاء» بازگشت روح است به بدن و این را نمی‌توان انکار کرد و تطبیق مطالب مُلاّصَدرا با آن سازگار نیست.

مشکل دیگر در این است که طبق آیات و روایات، عالَم برزخ غیر از عالَم قیامت است. نفوس تدریجاً و پس از مرگ وارد عالم برزخ می‌شوند و ورود به آن یک باره نیست و طبعاً هنوز نفوسی هستند که وارد عالَم برزخ نشده اند؛ اما عالَم قیامت طبق نُصوص قرآنی و روایات، عالمی‌است که دفعتاً حاصل می‌شود و همه با هم و یک جا وارد عالم قیامت می‌شوند: «یومٌ مَجموعٌ لَهُ النّاس»[2]. ظاهر آیات و روایات این است که همه مردم یک جا از قبور بلند می‌شوند و وارد عالَم محشر می‌شوند. ایشانِ چگونه می‌توانند فرق بگذارند بین عالَم برزخ وعالَمِ قیامت؟ عالَم قیامت را به آن معنا و مرتبه عقلی که می‌گیرند، اولا طبق نظریّه خود ایشان، مال همه نیست؛ از طرف دیگر، آن کسانی که نفوسشان کامل شده و به مرحله عقلانی رسیده اند، یعنی وارد عالَم قیامت شده اند (زیرا تطبیق می کنند عالم

قیامت را بر آن مرحله عقلی، که باید آن هم تدریجی باشد) یعنی هرکس به مرحله عقلی رسید، این وارد عالَم قیامت کبری شده؛ این خلاف ظاهر آیات و روایات است (بلی تأویلی می‌شود کرد که اصلا آن عالَم، عالَم زمان نیست و نه می‌شودگفت تدریجی است و نه می‌شود گفت دفعی است؛ ولی در مقام تطبیق بر ظواهر آیات و روایات، این را می‌شود نقطه ضعفی برای این نظریّه دانست). ورود در عالم برزخ تدریجی وورود درعالَم قیامت دَفعی است؛ امّا به نظر ایشان فرقی بین این دو نیست و اساسا ایشان نمی‌توانند برای متوسّطینی که به مرحله تجرُّد عقلانی نرسیده اند، عالَم قیامتی ورای عالَم برزخ اثبات کنند؛ چون متوسّطین طبق نظر ایشان فقط به تجرّد برزخی می‌رسند و همیشه در همان عالَم برزخی خواهند بود؛ پس قیامتشان کدام است؟ چه فرقی است بین عالَم برزخ و عالَم قیامت برای متوسّطین طبق نظر ایشان؟! این سؤالی است که پاسخش طبق نظریّه ایشان آسان نیست.

جسم برزخی مجرَّد از ماده است و طبق نظر ملاصدرا نباید زمان برایش مطرح باشد و نباید حرکت و تحوُّل داشته باشد. چطور است که نفوسی در عالَم برزخ ابتدا معذب هستند و بعد اهل ثواب، رحمت و سعادت می‌شوند؟!

بنابراین، در مقام تطبیق با آیات و روایات می‌توان این را نقطه ضعفی به شمار آورد. حال از تطبیق که بگذریم و صرف نظر از آیات و روایات و به عنوان بحث در یک نظریّه فلسفی، باز مشاهده می‌شود که این نظریّه فی حدّ نفسه و به خودی خود قصورهائی دارد وچون بر یک سری اصول و مبانی فلسفی مبتنی است ، با توجّه به آن اصول هم اگر مناقشه کنیم ، آنها هم مناقشات و نقاط طرح دیگری خواهد داشت.

چهار نقطه ضعف در خود این نظریّه به عنوان یک نظریّه فلسفی ـ و صرف نظر از تطبیق آیات و روایات ـ می‌شود در نظر گرفت. و چهار مورد هم مربوط به اصول و مبانی این نظریّه است. نخست این که خود ایشان مکرّراً در طول بیان نظریّه خویش گفته‌اند که: نفوسی هستند که اعتقادات صالحی داشته اند ولی اعمالشان نادرست بوده است. اینها را می‌فرمایند برای مدّتی در عالَم برزخ معذَّب هستند و بعد از تصفیه، به عالَم عقلیِ راه پیدا می‌کنند. یا اینکه در همان عالَم برزخ ابتدا برای مدّتی معذب می‌شوند و بعد گناهان از آنان برداشته می‌شود و اهلِ سعادت و جنّت می‌شوند. بنابراین، مسأله این که کسانی در عالَم برزخ مدّتی در حالی باشند و سپس به حال دیگری برسند، یا این که شقاوت و عذابی داشته باشند و بعد به سعادت و راحتی برسند، در کلمات ایشان هست. خود این، یک حرکتی است از حالی به حالی؛ یک سیر تدریجی است که خود ایشان هم تأکید دارند که سیر واحد تدریجی در همه این مراحل هست. پس ایشان، حرکت و زمان را بدون ماده هم پذیرفته اند. ایشان از یک طرف تصریح می‌کنند که نَفس دیگر تعلق به ماده، عالَم هَیولا و جسمانیّات ندارد. چه در عالَم برزخ و چه در عالَم قیامت. از طرف دیگر هم تحوّل و زمان را پذیرفته اند؛ پس ایشان هم حرکت را پذیرفته اند و هم زمان را؛ در صورتی که مبانی ایشان چنین مواردی را اقتضا نمی‌کند. ایشان حرکت را از خواص اجسام و زمان را بُعد چهارمی‌از ابعاد جسم عنصری هیولایی می‌دانند و می‌گویند زمان از حرکت جوهریّه اجسام انتزاع می‌شود و حال آنکه بعد از قطع تعلّق نَفس از بدن، دیگر جسمی‌در کار نیست که زمانی از آن انتزاع شود و تحوّل و حرکتی به آن نسبت داده شود. جسم برزخی مجرَّد از ماده است و طبق نظر ایشان نباید زمان برایش مطرح باشد و نباید حرکت و تحوُّل داشته باشد. چطور است که نفوسی در عالَم برزخ ابتدا معذَّب هستند و بعد اهل ثواب، رحمت و سعادت می‌شوند؟! این تحوُّل که تقدم و تأخّری در کار است، زمان است. ایشان در کلماتشان تصریح دارند که مدّتی معذّب اند و بعد اهل نعمت می‌شوند. این مدّت را با توجه به این که خود ایشان زمان و تحوّل را خاصّ به حرکت اجسام می‌دانند، چگونه توجیه می‌کنند؟! ایشان این سؤال را باید به عنوان یک نکته و بحث فلسفی و صرف نظرِ از آیات و روایات پاسخ دهند که زمان و حرکت را چگونه در آن عالَم تصوّر می‌کنند؟

دوّم اینکه ایشان مکرّراً در کلماتشان به این نکته اشاره کرده اند که اعتقادات حق در عالَم آخرت منشأ نعمتها می‌شود؛ حال اگر به حد درک عقلی باشد، مربوط به عالَم تجرّد است و اگر مشوب به صور خیالی و اِدراکات جزئی باشد، در عالَم برزخ وهمین طور گناهان و اعتقادات فاسد، منشأ عذاب می‌شود. ما در مورد خودش گفته ایم که این یک تبیین روشن فلسفی ندارد؛ مثلا اگر کسی قیاس تشکیل داد و به این نتیجه رسید که العیاذ بالله عالَم دو مبدأ دارد، مثلاً یکی مبدأ خیرات و دیگری مبدأ شرور، این قیاس مغالطی است و اعتقادی که از آن حاصل می‌اید ، جهل مرکّب است. حال چرا و چگونه این جهل مرکب منشأ عذاب می‌شود؟ اعتقادی است که در نفس حاصل شده، چرا باید منشأ عذاب شود؟! چه رابطه ای هست میان این إدراک و عذاب مخصوصاً در عالَم برزخ که عذاب در آن جسمانی و جزئی است؟ مثلاً اعتقاد به این که عالَم دو مبدأ دارد، آن هم برای کسی که هنوز به عالَم عقلی راه پیدا نکرده (و طبعاً ایشان اعتقادات کاذب را مربوط به عالَم عقلی نمی‌دانند) چه رابطه ای هست بین این اعتقاد، با این که مُعذَّب بشود به نار و عقرب و مارها و گزندگان؟ چگونه از دیدگاه فلسفی می‌توانیم رابطه ایجاد کنیم بین اعتقادات و اعمال با آلام، رحمتها و نعمتها؟

طبق نظر مشّائیین– که آنها نفس را اصلا و ذاتاً مجرَّد می‌دانند–

شما می‌فرمایید در قوس صعودی نفس مجرّد می‌شود؛ وقتی مجرّد شد، منشأ کثرت نَفس در قوس صعودی چیست؟ اگر ملاک کثرت همیشه ماده است، و شما نفس را می‌گویید نهایتاً به تجرُّد می‌رسد، و درعالَم تجرّد کثرتی نیست؛ پس چگونه در آنجا کثرت را برای نفوس اِثبات می‌کنید؟
ایشان از مجموع کلماتشان این طور بر می‌آید که آن نفوسی که در عالَم برزخ باشند، کثرت دارند ولی آن نفوسی که به عالَم عقلی می‌رسند، آنها با عقل فعّال اتّحاد پیدا می‌کنند و با یکِ وجودِ موجود خواهند بود؛ اگر استنباط ما از نظریّه ایشان صحیح باشد، جای این سؤال هست که اولاً در عالَم برزخ که عالَم مجرَّد است، چرا کثرت باشد؟ اگر ملاک تعدّد فقط مادّه است و آنجا مادّه نیست، شما در عالم برزخ چگونه کثرت را اِثبات می‌کنید؟

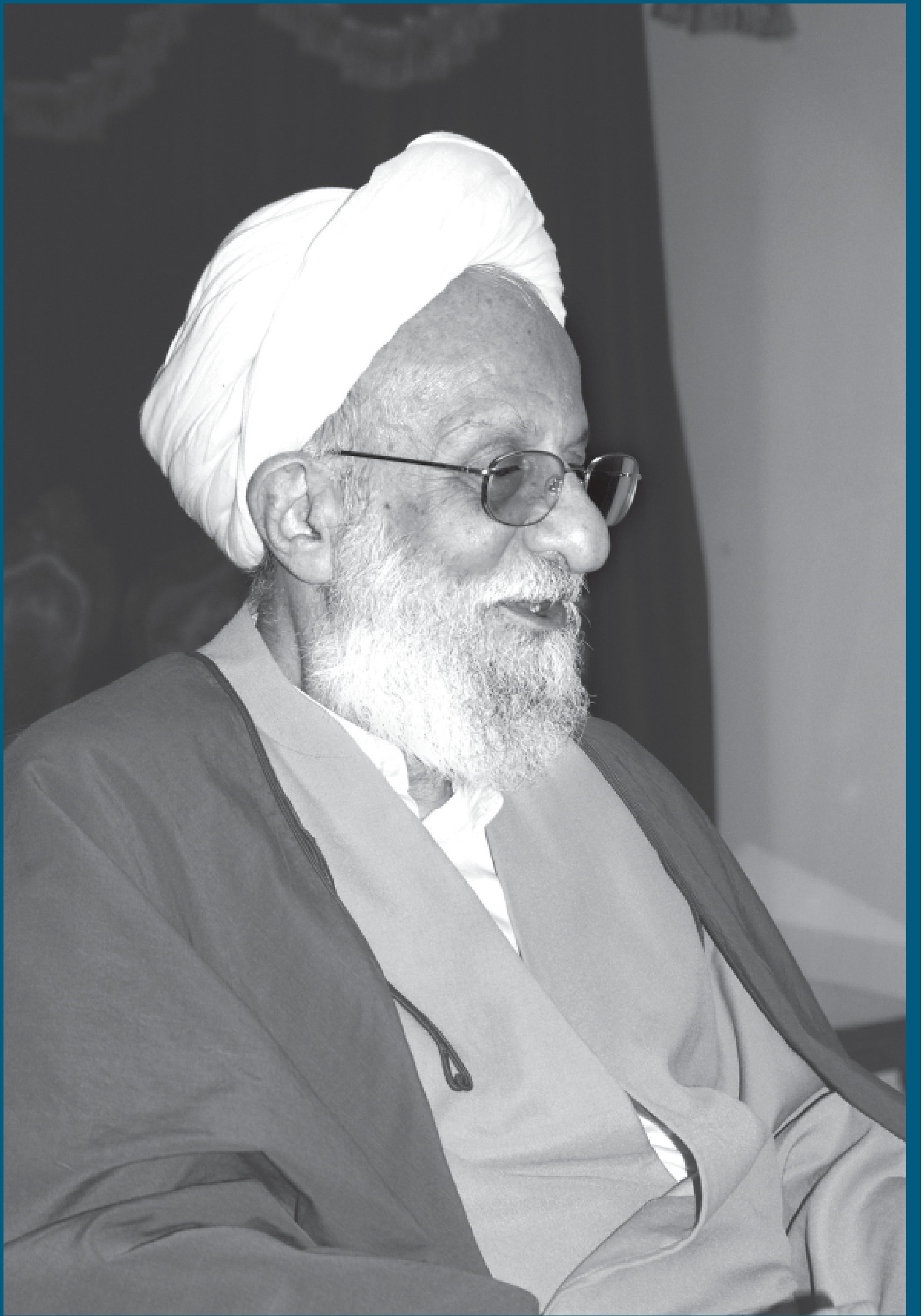
می‌توانند بگویند که اینها چون یک اعراض غریبه ای است برای نَفس و سنخیَّت ندارد، موجب منافرت است؛ از این جهت نَفس از آنها تألّم دارد (منتها در این عالَم توجّه به این منافرت ندارد)؛ پس از قطع علائق است که در آن سرا منافرت برایش حاصل می‌شود. برای آنها این توجیه دارد؛ امّا شما که نَفس را ذاتاً مجرّد نمی‌دانید، و می‌گویید امر مادی است، تدریجاً تکامل پیدا می‌کند؛ اوّل مرحله جسمانیّت دارد، بعد تجرُّد برزخی پیدا می‌کند و بعد تجرّد عقلانی. هر کس هر کمالی که دارد، همان است و چیز دیگری نیست. حال کسی چنین اعتقادی پیدا کرد، می‌فرمایید این درواقع کمال نیست؛ خب نباشد؛ این چرا موجب عذاب شود؟ چه چیزی این جا هست که این اعتقادات منشأ عذاب جزئی و برزخی، نار و عقارب و حیّات و غِسلین و زَقّوم بشود؟ چگونه می‌شود از دیدگاه فلسفی این را تبیین کرد؟

گاهی ایشان اشاراتی به رابطه حقایق با هم کرده اند ولی به نظر من قانع کننده نیست. برای شخصی که آزادانه می‌خواهد در این زمینه بحث کند، حق دارد از ایشان بپرسد شما چه برهان فلسفی دارید بر این که این اعمال و اعتقادات فاسد موجب عذاب می‌شود؟ و بلکه بالاتر که می‌شود این را اشکال و سؤال سوّمی تلقی کرد که اختصاص دارد به نظریّه ایشان (روی نظر مشّائیین این اشکال پیش نمی‌آید) و آن این است: شما می‌گویید نفس در ابتدا جسمانی و فاقد کمالات تجرّدی است؛ وقتی کمالات تجرّدی را پیدا کرد، اینها صورت می‌شوند برای نفس. کمال جدیدی است که برای نفس حاصل می‌شود و شما در کمال بودن همه اینها به معنای عامّ آن اقرار دارید؛ خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد. صوَر ادراکی یک کمالی است و ایشان تصریح کرده بودند که : این که می‌گوییم کمال است، یعنی قوّه ای است که به فعلیّت رسیده؛ حال این فعلیّت، گاه ممکن است موجب عذاب بشود. خوب این نفسی که مَلَکات العیاذ بالله خوک را کسب کرده و نفس شهوی خوک صفت شده است، این نفس ابتدا جسمانی و فاقد صفت خوکی و فاقد صفت الهی و ملایک بود؛ حالا این صفت را پیدا کرده است مثل خوک شده است. خب خوک یک لوازمی‌دارد. اشیاء گندیده را دوست دارد و می‌خورد. اگر انسان باشد و مجبور شود که این اشیای گندیده را بخورد، معذَّب است. امّا اگر فعلیّت نفس آدمی‌فعلیّت نفس خوک شد، چه ناراحتی دارد از خوردن اشیای گندیده؟ مگر خوک‌های عالَم متأذّی هستند از این اشیای گندیده ای که می‌خورند؟! به عکس، خیلی خوششان هم می‌آید؛ جُعَل[3] از بوی کثافت خوشش می‌آید؛ انسانی هم که العیاذ بالله شد جُعَل، صفات این حشره را پیدا می‌کند. چه دلیلی دارد به جُعَل بودن معذَّب باشد؟! چیز دیگر و نفس دیگری که مرتبه عقلانی داشته باشد و غیر از این مرتبه خنزیری[4] یا جُعَلی که در کار نیست؛ همین فعلیّتی است که برایش پیدا شده است. ابتدا نه مرتبه ملکوتی داشته و نه مرتبه بهیمیَّت؛ حال آمده و مرتبه بهیمیَّت را کسب کرده است. صورت بهیمی، حکم بهائم را دارد. در آن عالَم هم این آثار و لوازمش ظاهر می‌شود. هر کار که بهائم می‌کنند او هم می‌کند؛ منتها دیگر نیازی به فعل و انفعالات مادی و استعداد ماده ندارد، بلکه از خودش تراوش می‌کند و از لوازم وجود اوست. بسیار خوب می‌شود یک خوکی که اشیای گندیده می‌خورد و در جاهای کثیف زندگی می‌کند؛ در آن عالَم هم صورتش به صورت خوک مسخ شده است؛ حالا چرا از این حالت معذب و ناراحت باشد؟! فعلیّتی پیدا کرده و اینها هم از لوازم وجودی او هستند. آن چه ملائم با ذات اوست، برای او مطبوع است. وقتی خوک شد، همان خوردن اشیای گندیده ملایمت با ذاتش دارند و او از همان‌ها لذّت می‌برد. پس، دیگر عذابی درکار نیست. چگونه می‌توانیم طبق این نظریّه عذاب را توجیه کنیم؟ با فرض اینکه این اصول را پذیرفته باشیم که این ملکات صوری هستند برای نفس و وقتی نفس این ملکات را کسب کرد، فعلیّتش می‌شود همان فعلیّت. اکنون جای این سؤال باقی است که چرا به اینها معذَّب باشند؟ مشّائیین باز می‌توانند جواب بدهند. آنها می‌گویند: نفس ذاتاً جوهر عقلانی است. آنها فعلیّت نفس را از اوّل مجرّد می‌دانند.

آنها می‌توانند بگویند هیأت خنزیری با نَفسِ انسانی سنخیّت ندارد. وقتی این هیأت در اثر ملکات عارض وی می‌شود، این یک عارض غریبی است و با آن منافرت دارد؛ لذا از آن متأذّی است؛ امّا ایشان که فعلیّتی برای نَفس غیر از همان صوری که خودش کسب می‌کند و آن ملکات و ادراکات چیز دیگری قائل نیستند. حرکت جوهریّه است از ماده شروع شده و خنزیر گردیده؛ بفرمایید معقولاتی هم کسب کرده که اینها هم به هر حال لازمه انسانیّت اوست، هر دو باشد. اینها بینشان تضادّی نیست. مسأله حرکت جوهریّه این را حل کرده، امّا یک نَفس بهیمی‌خوکی هم دارد و صورت خوک است. در آنجا هم معقولاتش را دارد و از آن لذّت می‌برد و هم صورت خوک را دارد و از کارهای

www.ebnearabi.com

ایشان در بیاناتشان - خصوصاً در اواخرِ جلد هشتم اسفار - تصریح کرده بودند که اصلاً معنای تجرّد قطع تعلق از ماده و بدن است. ما در آن جا عرض کردیم که لازمه این حرف این است که نفسی که متعلق به بدن بوده، هیچ اِدراکی نداشته باشد. چون تعلقش از بدن قطع نشده پس مجرّد نیست و شیئی که مجرّد نیست، ادراک نمی‌تواند داشته باشد. حال روی چه وجهی ایشان این تفسیر را فرموده اند؟



خوکی لذّت می‌برد. این مناسبت با این صورت دارد و آن دیگری مناسبت با آن صورت دارد، چرا معذّب بشود؟ این سؤال هم بر این نظریّه وارد است.

اشکال چهارم که بر متن این نظریّه وارد است، این است که آن جایی که ایشان در باب نفوس قبل از تعلق به ماده با نظر افلاطون و نظر آن کسانی که می‌گفتند نفوس علی نعت الکثرة موجودند مخالفت می‌کردند و می‌گفتند که چون نفس قبلاً و در عالَم عقلی و عالَم مجرّد هست، مجرّدات کثرت ندارند و محال است که یک نوع مجرّدی دارای کثرت افرادی باشد؛ پس وجودی که برای نفس قبل از این عالَم می‌شود اثبات کرد یک وجود بسیط عقلانی است و به این صورت جمع می‌کردند بین قول افلاطونیان و نظریّه خودشان که می‌گفتند ما نفس را جسمانی الحدوث می‌دانیم و ابتدای پیدایشش در همین عالَم است؛ منتها علی نعت الکثره، یعنی منافات ندارد که یک وجود جمعی در عالَم عقلی قبل از این عالَم برایش قائل باشیم. آن وقت به ایشان اشکال می‌شد که در قوس صعودی چه می‌فرمایید؟ شما می‌فرمایید در قوس صعودی نفس مجرّد می‌شود؛ وقتی مجرّد شد، منشأ کثرت نَفس در قوس صعودی چیست؟ اگر ملاک کثرت همیشه ماده است، و شما نفس را می‌گویید نهایتاً به تجرُّد می‌رسد، و در عالَم تجرّد کثرتی نیست؛ پس چگونه در آنجا کثرت را برای نفوس اثبات می‌کنید؟

ایشان از مجموع کلماتشان این طور بر می‌آید که آن نفوسی که در عالَم برزخ باشند، کثرت دارند ولی آن نفوسی که به عالَم عقلی می‌رسند، آنها با عقل فعّال اتّحاد پیدا می‌کنند و با یک وجود موجود خواهند بود؛ اگر استنباط ما از نظریّه ایشان صحیح باشد، جای این سؤال هست که اولاً در عالَم برزخ که عالَم مجرّد است، چرا کثرت باشد؟ اگر ملاک تعدّد فقط مادّه است، و آنجا مادّه نیست، شما در عالَم برزخ چگونه کثرت را اثبات می‌کنید؟ چرا صور برزخی تعدّد داشته باشند؟ آن‌ها هم مجرّدند؛ اگر ملاک تجرُّد تنها مادّه است و بدون مادّه تعدّدی و کثرتی معنا ندارد، در عالَم برزخ چرا کثرت باشد؟ ممکن است ایشان جواب بدهند که در آنجا صور برزخی هر کدام نوع منحصر در فردند؛ آن وقت لازمه اش این است که بگویند نفوس انسانی از این عالَم که می‌روند، هر نفسی یک نوعی است. دو نفسی که یک نوع باشند وجود ندارند و این خیلی چیز عجیبی است.

البته فی الجمله ایشان این را تصریح دارند که نفوس از این عالَم که می‌روند، انواع متعدّد هستند.

ما دراین مبنا هم شک داریم و بلکه بیش از شک به این که حرکت جوهریّه مادّی متوجه به عالم مجرّد باشد و عالم مجرّد غایت طبیعی برای حرکت جوهری مادی باشد، برهانی برایش نداریم.

خـوب فرض کنید چهار یا پنج نوع انسـان در عالَم قیامت داشـته باشیم؛ آن طور که گاهی خود ایشان اشاره کرده اند: نفوس بَهیمیّه، نفـوس سَـبُعیّه، نفوس ملکیّه، نفـوس شـیطانیّه و بالاخره نفوس رحمانیّه که به عالَم عقلی می‌رسـند. خوب این تا حدّی قابل قبول اسـت، امّا این که هر نفسی بشود یک نوع خاصّ، این چیز عجیبی اسـت که بگوییم هر نفسـی در عالَم برزخ یک نوع منحصر به فرد است. اگر بگویند لااقل دو نفس پیدا می‌شود که یک نوع باشند، آن وقت باز این پرسـش مطرح می‌شـود که این دو نفس که مجردّند، منشأ کثرتشان چیست؟ شما منشأ کثرت را فقط مادّه می‌دانید؟ البته در کلمات ایشـان گاهی پیدا می‌شود و بعضی از بزرگان اساتید هم تصریح فرمـوده اند که وقتی نفوس در این عالَم کثرت پیدا کردند، پس از رفتن از این عالَم، این کثرت را هم با خودشان می‌برند. این اسـتعدادهای مختلفی که نفوس در اثـر تعلق به مادّه پیدا کرده اند و ایـن کثرت حاصل شـد از این عالَم هم کـه می‌روند، این کثرت باقی اسـت؛ اینها به وحدت بر نمی‌گردند. ولی این جواب اشکال را نمی‌دهد زیرا شـما ملاک کثرت را مـادّه می‌دانید. وقتی مادّه نبود، چرا کثرت باشـد؟ مگر می‌شـود لوازم عالَم جسمانی را به یک عالَم دیگـری منتقل کرد؟ اگر کثرت منحصر به عالَم جسـمانی اسـت، به چه دلیل کثرت را از این عالَم با خودشـان می‌برَند؟ با خودشـان می‌برند یعنی چه؟ این هم یک سـؤالی است که راجع به این نظریّه مطرح است.

ایشـان درباره این که نفوس لااقـل در عالَم برزخ کثرت دارند، بحـث مفصّلی کرده اند و ایـن را تصریح می‌کنند که بعضی‌هاگفته انـد: نفـوس از این عالَم که می‌روند، مثل آبهـای جزئی که به هم متّصل بشـوند و تشـکیل نهر را بدهد، در عالَم بعد این طور اسـت. ایشـان با این نظر مخالف اند و تصریح می‌کنند که این طور نیست ولـی جای این سـؤال هسـت که اگر شـما ملاک کثـرت را مادّه می‌دانید، در عالَمی که مادّه نیست، کثرت را چگونه می‌پذیرید؟ همه حُکما تصریح کرده انـد به این که در نوع واحد در مجرّدات کمّیّت منفصل وجود ندارد.

این چهار سؤال و اشکالی بود که بر خود این نظریّه و تبیین آن وارد است. چهار اشـکال هم روی مبانی فلسفی این نظریّه هست؛ زیرا این نظریّه بر اسـاس یک سلسله اصولی - یازده اصل- مبتنی شـده اسـت. البته مبنای واقعی این نظریّه، سه یا چهار اصل بیشتر نیست و بقیّه برای توضیح آنها می‌باشد. خود ایشان هم نفرموده اند که این اصول برای تبیین نظریّه ضرورت دارد؛ گفته اند یا ضرورت دارد و یا نافع اسـت. در واقع این نظریّه بر سـه، چهار اصل مبتنی اسـت. می‌شـود که حتّی همین تعداد اصل را هم بـه کمتر از این برگرداند. و همین سـه چهار اصل است که ایشان در موارد مختلف ذکر کرده اند. البته مبنا اصالت الوجود است، ولی آن برای بیان این نظریّـه خصوصیّتی ندارد؛ بلکه اصالـت الوجود مبنای همه نظریّات فلسفی ایشـان اسـت. عمده چیزی که دخالت دارد در این نظریّه؛ اولاً جسـمانی الحدوث بودن نفس اسـت که این مبنای اوّل بحث اسـت که ایشان می‌فرمایند نفس در ابتدا جسمانی است بعد تکامل پیـدا می‌کند به تجرّد برزخی و بعد تجـرّد عقلانی دارد. هنری که ایشان به خرج داده اند این است که همه این‌ها را مراتب وجود واحد حساب می‌کنند. به این صورت، وحدت شخصی این موجود را حفظ می‌کنند و ما که می‌گوییم همین بدن محشـور می‌شود، این همین بودنش به این اسـت که بین مرتبه جسـمانی و مرتبه برزخی اش وحدت شخصی برقرار اسـت. به هر حال، اولین مبنای این نظریّه، جسـمانی الحدوث بودن نفس است و جسم تبدیل به موجود مجرّد می‌شود و اصولاً تبدیل شـدن مادّه به مجرّد را نمی‌توانیم بپذیریم. و نیز اشـکالاتی بود که در جای خـودش توضیح داده‌ایم و تفصیلاً به آن نمی‌پردازیم.

این مبنای اوّل را هنوز ما نتوانسـتیم بـاور کنیم و قبول نداریم که نفس جسمانی باشد. «نفس» در ابتدای آفرینش خود، آن وقتی نفس اسـت که اندک ادراکی باشـد و الا «نَفس» نیسـت و همین جسـم است. آن وقتی که پیدا می‌شـود، چیزی بیش از جسم اینجا پیدا شده و «نَفس» همان است و در همان ابتدای پیدایشش مجرّد است. این یک مبنا است که مورد مناقشه قرار گرفته و ما شک داریم که این مسـأله صحیح باشـد که جسـم به روح تبدیل شود و اصل امکان این کار برای ما محلّ بحث اسـت که آیا می‌شـود جسم به غیرجسم تبدیل شود؟ این، اشکال اوّل است.

اشـکال دوّم این اسـت که حالا به فرض این که چنین تبدیلی امکان داشـته باشد، حفظ وحدت شـخصی بین این موجود در این مراحل محلّ حرف است؛ اگر مثلاً خاک تبدیل شد به نبات، و نبات به حیوان، و حیوان به انسـان و انسـان مجرّد شد و شد عقل فعّال، اتّحاد با عقل فعّال پیدا کرد، آیا می‌شـود گفت که این خاک با عقل فعّال اتّحاد دارد؟ آیا می‌شـود گفت که هر دو یک شخص هستند؟ آری، بـه یک معنا که گاهی خود ایشـان هم اشـاره فرمودند، همه عوالـم وجود یک نحو وحدتی با هـم دارند؛ از این جهت که مراتب نازله وجود شـعاعی از مرتبه عالیتر است. خوب این نحو وحدت که میان همه چیز برقرار اسـت؛ در جملگی عالَم طبیعت نسبت به عالَم بالاتری که شـعاعی از آن حساب می‌شود، وجود دارد. اتّحاد حقیقه

از کجا اثبات کنیم که حرکت جوهریّه حتماً باید غایتی ماورای طبیعت داشته باشد؟ این مسأله برهانی نیست. صرفِ ایـن که حرکت نهایـت می‌خواهد، اولاً: در مبنـای آن بحث اسـت و هر حرکتی نهایـت نمی‌خواهـد. بـه چه دلیـل باید کمال عالی‌تری باشد که این باید به آن کمال نایل آید؟

و رقیقه اسـت. امّا این که بشـود او ، این شـیء جسمانی تبدیل به مجرّد و روح بشود،– البته به فرض این که چنین تبدیلی امکان پذیر باشـد– و بعد بگوییم این اوست، به عنوان یک واحد شخصی، یک موجود اسـت؛ اثبات این مشکل است. ایشان بر این اساس به بیان این مطالب می‌پردازد که یک حرکت اسـت از آن وقتی که از ماده شروع می‌شـود تا که می‌رسد به عالَم مثال و سپس به عالَم عقلی؛ همه اینها یک حرکت است. پس وجود واحد شخصی است. ما گفته ایم که این یک حرکت نمی‌تواند باشد. وحدت حرکت در جایی است که مقطع شـخصی نداشته باشـیم و ما بین این سه عالم سه مقطع می‌بینیـم. آنجا ما می‌توانیم بگوئیم یک حرکت اسـت؛ امّا اگر یک نقطه ای را بتوانیم در طول حرکت نشـان دهیم، که مرز مشخّصی در جدایی نقاط اسـت؛ در آنجا نمی‌توانیم بگوییم یک حرکت است و چون بین عالَم مادّه، عالم برزخ و عالم عقلی چنین مرز مشخّصی وجـود دارد، و هر کدام برای خود آثار و لوازم خاصّی دارند، در عالم تجرّد اِدراک و اراده هسـت، در عالَم ماده اصلا چنین چیزی نیست؛ نه این که مرتبه ضعیفش هسـت. ما باور نداریم که در جسم شعور و حیات و اراده هسـت. منتها مرتبه ضعیف و کمرنگ چنین چیزی قابل اثبات نیسـت و بحث‌های خود ایشان هم در اکثر موارد مبتنی بر این مطلب اسـت؛ مخصوصاً در مورد آکِل و مأکول. ایشان تأکید شـدید دارند بر این مطلب که اِدراک با تجرُّد مساوق اسـت؛ و در طبیعت اِدراکی نیست.

البته جاهای دیگری هم ذوق عرفانی ایشـان گُل کرده است و فرمـوده اند که اِدراک در همه وجود هسـت. ولی این ادّعا با مبنای فلسـفی شـان تطابق ندارد. به هر حال بین عالَم ماده و عالَم برزخ هر چند یک نوع ارتباط و اتصالی هسـت، ولی مرز مشخص دارد. تا یک جا طبیعت اسـت و از آنجا که اِدراک پیدا می‌شـود، عالَم خیال و بـرزخ اسـت و از آنجایی که – طبق نظر ایشـان – اِدراک عقلی خالـص اِدراک کلیات پیدا می‌شـود (ما کـه اِدراک کلیّات را از این قبیل نمی‌دانیم) ایشـان اِدراک را ملاک تجـرُّد عقلانی می‌دانند، از آنجایی که این اِدراک پیدا می‌شـود که آن هم یک نقطه مشخصی اسـت که اِدراک خیالی از اِدراک عقلی جدا می‌شود. تا این جا اِدراک خیالی است و عقلی نیست؛ از این به بعد اِدراک عقلی است و دیگر خیالی نیسـت و چون مرز مشخصی دارد، نمی‌توان گفت که حرکت واهی است و وقتی حرکت واهیه نبود، موجود واحد نخواهد بود. این هم اشکال دوّم.

مطلب سـوّم این اسـت که ایشان در بیاناتشـان – خصوصاً در اواخر جلد هشتم اسفار – تصریح کرده بودند که اصلا معنای تجرّد، قطع تعلق از ماده و بدن است. ما در آن جا عرض کردیم که لازمه این حرف این اسـت که نفسی که متعلق به بدن بوده، هیچ اِدراکی نداشـته باشـد. چون تعلقش از بدن قطع نشده پس مجرّد نیست و شـیئی که مجرّد نیست، اِدراک نمی‌تواند داشته باشد. حال روی چه وجهی ایشـان این تفسـیر را فرموده اند؟ آیا سهوالقلم بوده، معنای دیگری را در نظر داشـته، یا اینکه منظورشـان تجـرُّد کامل بوده، مشـخص نیسـت. به هر حال، ایشـان تجرُّد را به این معنای قطع تعلُّق از بدن گرفته اند...

(در پاسخ سـؤال نامفهوم یکی از شاگردان: اساساً معنای لغوی تجرّد، یعنی بی ماده بودن؛ ولی این معنا که در فلسفه مطرح نیست. هم مشـائیین و هم خود ایشـان معتقدند که نفس و یا لااقل برخی از نفوس در این عالَم مرتبه ای از تجرّد را دارا هستند. ایشان تجرّد برزخـی را برای همه نفـوس حتیّ نفوس حیوانی قائـل اند: تا چه برسد به نفوس انسانی. اگر تجرّد، به معنای قطع تعلّق از ماده است یعنی به همین اندازه اِدراکی که برایش حاصل شـده آیا دیگر تعلق به ماده ندارد؟ آیا تزاحمی‌اسـت بین این که یک نفس مرتبه ای از تجرّد را پیدا کرده باشـد و تعلق به ماده هم داشته باشد؟ چه برهان عقلی بر این مطلب داریم که اگر نفس به مرحله تجرّد رسید، دیگر تعلّق به ماده محال اسـت؟ حال بفرمایید تجـرّد کامل، اگر مرحله عالی تجرّد را پیدا کرد، دیگر محال است تعلّق به بدن داشته باشد. روی این مبنا، که این‌ها مراتب مندرَج وجود هسـتند به مرتبه عالی تر نمی‌رسـد مگر مرتبه گذشـته را پشت سـر بگذارد. باید از این مرتبه بگذرد تا به آن مرتبه برسـد، همه را در طول یک خط فرض می کنند....)

همین طور که هر شـیء متحرّکی تا مرتبه قبلی را پشـت سـر نگذارد به مرحله بعدی نمی‌رسد. استنباط می‌کنند که پس این نفس از تکامل در این عالَم جسـمانی وقتی به عالَم برزخی می‌رسـد که مرتبه جسمانی را پشت سر بگذارد و هنگامی‌به عالَم عقلی می‌رسد که عالَم برزخی را پشـت سـر بگذارد. ولی عملاً این پرسش وجود دارد که آیا شما باور نمی‌کنید انسانی در این عالَم باشد. و– به همان معنای مشـاهده عقلیات که شـما می‌گویید –ادراکات عقلی داشته باشـد؟ پس معنایش این اسـت که این نفس در عین تعلّق به ماده به مرتبه تجرّد عقلی رسـیده اسـت. ما نمی‌توانیـم تباین و تعانُدی بیـن این دو از نظـر عقلی ثابت کنیم. همان طـور که تجرّد مثالی که به قول شـما همه انسـان‌ها و حیوانات دارنـد، این مرتبه تجرّد مثالی چگونه با تعلّق به ماده می‌سـازد؟ اگر چیزی اسـت در طول ماده و تا از ماده نگذرد به آن نمی‌رسـد تا متعلق به ماده است نباید ادراک داشـته باشـد پس وجود ادراکات خیالی و عقلی در این عالم

دلیل بر این است که نفس به این مرتبه از تجرّد رسیده است و منافاتی با تعلق به بدن هم نداشته است. پس این تبیین که شما می‌فرمایید که اینها سه مرحله از وجود مترتب هستند و جمعشان ممکن نیست باید از این مرحله گذشت تا به مرحله بعدی برسد، ما بُرهانی بر این مطلب نیافتیم و در فرمایشات ایشانِ نیز جوابی بر این مطلب نیست که چگونه تعلق به ماده در این عالَم با ادراکات خیالی و عقلی می‌سازد؟ پس منافات ندارد که نفس به اعلی درجه کمال انسانی برسد و تعلّق به ماده هم داشته باشد. چنان که اعتقاد ما درباره وجود مقدّس پیغمبر اکرم و ائمه اطهار (صَلواتُ الله علیهم اجمعین) همین است که نفوسشان به اعلی درجه کمال رسیده بوده و این منافاتی هم با تعلّق به ماده ندارد و این را ممکن است با یک بیان دیگری بگوییم که این نوع مقام جمع است. بهتر است با اصطلاحات عرفانی بگوییم که منافاتی ندارد که در عین حالی که به آن مقام عالی رسیده، «لا یشغَلهُ شأنٌ عَن شَأن» باشد. این مرتبه خیلی عالیتری است که هم ادراکات عقلی را به طور کامل داشته باشد و هم بتواند تدبیر بدن بکند. این، مظهر خدای متعال است که خدای متعال: «لا یَشغَلهُ شأنٌ عَن شَأن» در مرتبه وجودی و بی نهایت شدّت وجود. این در یک مرتبه نازل تری است. نفس در نهایت قوّت و کمال است اما تعلّق به ماده هم دارد و هیچ مزاحمتی با آن مراتب ندارد. آری، برای نفوس ضعیف ما این تزاحم هست. ما نمی‌توانیم در آن واحد به دو چیز توجّه داشته باشیم و از انجام بسیاری امور دیگر نیز ناتوانیم؛ ولی در همین عالَم نفوسی هستند که با انجام تمرین‌هایی به تکامل‌هایی نایل می‌شوند. ممکن است نفوسی که کامل می‌شوند، آن قدر قدرت پیدا بکنند که تدبیر بدن هیچ مزاحمتی برای ایشان نداشته باشد. اگر ما نمونه اش را در خودمان نمی‌بینیم؛ این دلیل بر بطلان نمی‌شود. شاید نفوس کامل این طور باشند. پس این که اگر نفسی به مرتبه کمال عقلانی رسید حتماً باید بدن را خلع کند و از آن جدا شود و موت طبیعی برای آن حاصل شود، برهانی برایش نداریم.

اشکال چهارم که مبنای برخی از بیانات ایشان در باب معاد است و بعداً به صورت برهانی مستقل مطرح شده، این است که موجودات این عالَم یک حرکت تکوینی به سوی غایاتشان دارند و حرکت جوهریّه مادّی هم غایتی خواهد داشت و آن غایت، امری مادی نمی‌تواند باشد؛ زیرا در متن حرکت هست. پس باید ماورای این حرکت عالَم مجرّدات باشد. به این ترتیب، ایشان اثبات کرده اند که موجودات این عالَم به واسطه حرکت جوهری خود، متوجّه به عالَم فوق طبیعت هستند و یک میل جبلی و فطری به سوی آن عالَم دارند و آن غایت است و باید به آن غایت برسند. ایشان روی دلیل غایات در چند جا تأکید کرده اند و گفته اند که اگر چنین نباشد، اصلاً تعطیل حکمت می‌شود که لازمه آن تعطیل در وجود است و لازمه آن نیز این است که چیزهایی که استعداد رسیدن به غایتی را دارند، به غایت خودشان نرسند و این از نظر اصول عقلی باطل است. ما در این مبنا هم شک داریم و بلکه بیش از شک و این که حرکت جوهریّه مادّی متوجه به عالَم مجرّد باشد و عالَم مجرّد غایت طبیعی برای حرکت جوهری مادی باشد، برهانی برایش نداریم. آن چه می‌شود گفت این است که هر حرکت محدودی یک منتهی إلیه خواهد داشت و منتهی إلیه طرف الحرکه است و یک امر عدمی‌است یعنی یک جایی تمام می‌شود امّا اگر حرکتِ نا متناهی باشد، مثل حرکاتی که برای افلاک قائل هستند (کلاً حرکت افلاک را نامتناهی، ازلی و ابدی می‌دانند) این حرکت وضعی که افلاک دارند، باید منتهی إلیه داشته باشد و حتماً تمام شود؟ این را که خودشان نامتناهی می‌دانند. حرکت ذاتاً اقتضای نهایت ندارد. اگر یک حرکت بی نهایتی فرض شود، اصلاً منتهی إلیه نمی‌خواهد، اگر حرکت محدود باشد، منتهی إلیه می‌خواهد و آن لازمه محدودیّت آن است. امّا این که حتماً باید یک شیء کامل تر و وجود برتری باشد که به آن برسد دلیلی ندارد و آن وقت از کجا باید آن مرتبه کامل فوق طبیعت باشد؟ شاید هر موجود طبیعی که حرکت جوهریّه اشتدادی دارد، به حسب نوع خاصّ خودش یک حدّ اعلایی در وجود طبیعی دارد که تنها به همین کمال طبیعی می‌تواند برسد. از کجا اثبات کنیم که حرکت جوهریّه حتماً باید غایتی ماورای طبیعت داشته باشد؟ اینِ مسأله برهانی نیست. صرف این که حرکت نهایت می‌خواهد، اولاً: در مبنای آن بحث است و هر حرکتی نهایت نمی‌خواهد. به چه دلیل باید کمال عالیتری باشد که این باید به آن کمال نایل آید؟ شاید مرتبه کمالش از سنخ همین کمالات طبیعی است. هر درختی یک حدّ رشدی دارد و دیگر بیش از آن نمی‌تواند رشد کند و به همانجا که رسید، حرکتش متوقّف می‌شود. به چه دلیل بگوییم که حرکت جوهریّه طبیعت باید غایتی ماورای طبیعت داشته باشد؟ این هم یکی از مبانی ایشان است که روی آن تأکید کرده اند، ولی به نظر ما تمام نیست. در بحث حرکت و در بحث قوّه و فعل مفصّل بحث کردیم و این جا فقط بدان اشاره می‌کنیم. از این اشکالات، چهار اشکال مربوط به متن نظریّه بود، چهار اشکال مربوط به مبانی آن بود و دو اشکال هم مربوط به عدم تطبیق آن با آیات و روایات بود و صلی الله علی محمَّدٍ و آله الطاهِرین.

پی نوشت‌ها:

۱. آل عمران/ ۳۳۱
۲. هود/۳۰۱
۳ – سوسک
۴ – خوک

مقاله ۲

افسانه وجود مجردات

حسن میلانی

یکی از اختصاصات اندیشه‌های فلسفی، اعتقاد به وجود عالم مجردات است. «آفرینش»، به معنای: «وجود بخشیدن به اشیا بعد از عدم و نیستی آن‌ها» نزد اهل فلسفه و عرفان پذیرفته نیست، و ایشان خلقت را به معنای: «صدور و تولّد اشیا از ذات خداوند» و یا «تطور او به صورت‌های گوناگون» می‌دانند، لذا می‌گویند ربط ذاتی بین وجود خداوند ـ که بسیط و واحد از همه جهات است ـ با اشیای مادی ـ که موجوداتی مرکب و دارای اجزایند ـ امکان ندارد، مگر اینکه موجودات بسیط دیگری ـ که هم سنخ و شبیه با ذات خداوند می‌باشند ـ در این میان واسطه صدور و تولّد موجودات از ذات خداوند گردند. آن واسطه‌ها همان مجرداتی هستند که در نظر آنان خارج از زمان و مکان و مقدار و اجزا و قوه و استعداد می‌باشند.

فیلسوفان عالم مجرداتِ مورد بحث را «عالم عقول» نیز می‌نامند، و عقول مجرد در نظر ایشان همان واسطه‌های صدور و تولّد اشیا از ذات خالق متعال شمرده می‌شوند.[1]

پاورقی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌نویسد:

«صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است، بر طبق نظامی‌معین است، یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتما پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه، در کار است و سپس پای معلولِ معلول اول، و همین‌طور...»[2]

این اندیشه از نگاه عقل و برهان قابل پذیرش نیست، و با اساس علوم و معارف آسمانی سازش ندارد.

ما برای روشن شدن نادرستی اعتقاد به وجود عالم مجردات، و محال بودن وجود چنین اشیایی، اشاره‌ای به برخی مقدمات برهانی نموده، و سپس به طور مفصّل بر اساس برهان و علوم و معارف ادیان، به رد اعتقاد ایشان در این باره می‌پردازیم.

مقدمات مذکور عبارتند از:

الف) آنچه قابل وجود باشد قابل زیاده و نقصان و قابل تکرار در وجود خواهد بود؛ چه اینکه اگر قابل تکرار در وجود نبود، فردِ اولِ آن نیز موجود نمی‌شد، و چنان حقیقتی البتّه وجودی عددی و مقداری و متجزّی[3] دارد؛ چه اینکه پذیرش زیاده و نقصان فرع بر دارای مقدار و اجزا بودن شیء است.

ب) خالق متعال ذاتی بر خلاف همه اشیا، و فراتر از داشتن مقدار و اجزا و عدد است، و چون جزء و کل و مقدار ندارد، پس فرض دوم و سوم و شریک برای آن ذاتا محال است، و فرض تعدد و تکثّر درباره او خود به خود امکان ندارد.

ج) بین خالق و مخلوق، و به عبارت دیگر بین «ذات مقداری» و «ذاتی که بر خلاف مقدار» است، چیز سومی‌وجود ندارد.

با توجه به این مقدمات روشن می‌شود اعتقاد به وجود مجردات و اشیای متعددی که خارج از اجزا و زمان و مکان و قوه و استعداد و حرکت باشند، و در نظر اهل فلسفه، واسطه صدور (تولّد) اشیا از ذات خداوند محسوب می‌شوند، اساسی نداشته، و تقسیم مخلوقات خداوند متعال به «ثابت و متحرك»، «حادث ذاتی و حادث زمانی»، «موجود بالقوه (قابل تغیّر) و موجود بالفعل (غیر قابل تغیّر)»، و «مجرد و مادی» ـ که از ارکان فلسفه است ـ بدون ملاك واقعی می‌ماند.

چنانکه حکم روشن عقل و برهان، و سیاق ـ بلکه صراحت ـ نصوص فراوان دلالت می‌کند بر اینکه: موجود تقسیم نمی‌شود مگر به خالق و مخلوق، که دومی‌همان حقیقت مقداری و عددی و قابل زیاده و نقصان و دارای اجزا است، و اولی ذاتی است که بر خلاف آن می‌باشد، و جزء و کلّ و مقدار و تعدد و تکثّر ذاتا در آن راه ندارد، این دو قسم به تمام ذات خود مباین و مخالف هم می‌باشند به گونه‌ای که قسم اول ذاتا در قسم مقداری و عددی داخل نمی‌شود، و قسم دوم نیز ذاتا محال است که از مقدار و عدد خارج گردد.

> **اعتقاد به وجود مجردات و اشیای متعددی که خارج از اجزا و زمان و مکان و قوه و استعداد و حرکت باشند، و در نظر اهل فلسفه، واسطه صدور (تولّد) اشیا از ذات خداوند محسوب می‌شوند، اساسی نداشته، و تقسیم مخلوقات خداوند متعال به «ثابت و متحرک»، «حادث ذاتی و حادث زمانی»، «موجود بالقوه (قابل تغیّر) و موجود بالفعل (غیر قابل تغیّر)»، و «مجرد و مادی» ـ که از ارکان فلسفه است ـ بدون ملاک واقعی می‌ماند.**

فلسفه معتقد است ذات و جوهره اشیای مادی در حرکت به سوی کمال است، و این حرکت پیوسته ادامه دارد تا آنجا که موجود مادی از زمان و مکان و مقدار و اجزا خارج شده و کاملا مجرد شود (حرکت جوهری).

بر اساس آنچه گفتیم نادرستی اعتقاد به حصول تجرد برای اشیای مادی در نتیجه حرکت جوهری نیز روشن می‌شود؛ چه اینکه هرگز امکان ندارد چیزی که دارای اجزا است، در جوهر و ذات خود حرکت و رشد کند تا اینکه از زمان و مکان و قوه و مقدار ـ که لوازم غیر قابل انفکاك وجود آن هستند ـ خارج شود، و از مقدار و اجزا ـ که مقوم ذات آنند ـ فارغ گردد، بدیهی است هر حقیقت عددی، مقداری و مخلوق است، و وجود هر مخلوقی قائم به اجزا و ابعاض خود بوده، خروجش از آن مستلزم خروج شیء از ذات خویش و مساوی با انعدام آن می‌باشد.

آنچه دارای زمان و مکان است، هرگز قابل خروج از آن نیست، و آنچه بالقوه ـ یعنی قابل تغییر یافتن است ـ ابدا از قوه و استعداد خارج نمی‌گردد، و هرگز «بالفعل تام» یعنی غیرقابل تغییر نمی‌شود،

وگرنـه خلاف ذات، خلاف فـرض، و خلاف بدیهـی لازم می‌آید. خلاصه حقیقتی که عددی اسـت و قابل زیاده و نقصان می‌باشـد، بـرای ابد چنـان خواهد بود، و خروجش از مقدار و اجزا مسـاوی با خروج آن از ذات خویش و عین نیستی و عدم آن است.

گذشـته از اینکه اهل فلسـفه حصول تجرد برای شیء مادی را مقید به گذشـت زمان می‌دانند، و معتقدند شـیئی که در قید ماده و دارای قوه و اسـتعداد اسـت، در نتیجه حرکت جوهری و تکامل و رشد خود، پس از عبور از مراحل تکامل به تجرد دست می‌یابد، این اعتقاد، اقرار و اعتراف صریحی اسـت به دارای زمان بودن آنچه که ایشـان آن را مجرد پنداشـته‌اند؛ زیرا چیزی که حصول آن مقید به رسیدن زمانی خاص باشد، مقید به زمان است نه مجرد از زمان.

انحصـار موجـود، بـه ذات مقـداری و ذات متعالی از مقدار

روایـات خاندان عصمت صلـوات الله علیهـم اجمعین ـ که بر اسـاس تجربه روشن وآشکار، معرفـت صحیح برهانی را جز از مکتب تعلیم ایشـان نتوان گرفـت ـ همیشـه در مقـام وصف خداوند متعـال و بیان انحصار عنـوان خالق و معبود بـه او، بـه نفی جسـمیت و صورت و شـبح و سایر صفات مقدار از او اکتفا کرده‌اند، و اگر عالـم مجردات امـکان وجود می‌داشـت، و وجود واسطه‌ای بین وجود مقـداری و موجود بر خـلاف مقـدار قابل تصور می‌بـود، هرگز ایـن تعریف و استدلال درسـت نبود، و مجردات داخل در تعریف خدا می‌شدند، و تعدد خدایان اثبات می‌شـد نه وحدت خداوند. زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

بر اسـاس آنچـه گفتیـم نادرسـتی اعتقاد به حصـول تجـرد برای اشـیای مـادی در نتیجه حرکت جوهری نیز روشـن می‌شود؛ چه اینکه هرگز امکان ندارد چیزی که دارای اجزا است، در جوهر و ذات خود حرکت و رشد کند تا اینکه از زمان و مـکان و قوه و مقدار ـ که لوازم غیر قابل انفکاک وجود آن هسـتند ـ خارج شـود، و از مقـدار و اجزا ـ کـه مقوم ذات آنند ـ فارغ گردد.

إن الله تعالی ما هو؟ فقال علیه السلام : هو شیء بخلاف الاشیاء؛ إرجع بقولی «شیء» إلی أنه شیء بحقیقة الشیئیة، غیر أنه لا جسم، ولا صـورة، ولا یحس، ولا یجس، ولا یدرک بالحواس الخمس، لا تدرکه الاوهام، ولا تنقصه الدهور، ولا تغیره الازمان.[۴]

«خدای تعالی چیست؟ امام علیه السلام فرمودند: او چیزی است بـر خلاف همه چیـز، از اینکه می‌گویم: «او چیزی اسـت» بر آن شـو که او حقیقتا و واقعا چیزی اسـت جز اینکه نه جسم است و نه صورت و نه محسوس است و نه به حواس پنجگانه ادراک می‌گردد، اوهـام او را در نیابند، و زمان‌هـا از او نکاهند، و در او تغییری ایجاد نکنند.»

ایـن تقابل در تقسـیم، و انحصـار موجود به دو نـوع که یکی مخلـوق تودار (اجوف) مقداری، و دیگـری خالق صمد واحد احد بر خلاف مقدار و اجزا اسـت، به وضوح بر بطلان اعتقاد به وجود عالم مجردات دلالت می‌کند، چنانکه امام صادق علیه السـلام از طرفی می‌فرمایند:

الحمـد لله الـذی لا یحس، ولا یمـس، ولا یـدرک بالحواس الخمس، ولا یقع علیه الوهم، ولا تصفه الالسن.[۵]

سـپاس خداوندی را که نه حس شود و نه پیدا گردد، به حواس پنجگانـه یافت نگردد، و وهم بر او واقع نشـود، و زبان‌ها از وصف او عاجزند.

و از طرف دیگر بیان می‌دارند:

فکل شیء حسته الحواس، أو جسته الجواس، أو لمسته الایدی، فهو مخلوق.[۶]

آنچه محسـوس یا قابل وصول باشـد، یا با دست‌ها لمس شود مخلوق است.

و حتّی درباره روح می‌فرمایند:

والروح جسـم رقیق ألبس قالبا کثیفا.[۷]

روح، جسم رقیقی است که قالب غلیظی بر آن پوشـانده شده است.

و درباره شیاطین:

فقـال: کیـف صعـدت الشـیاطین إلی السـماء وهم أمثال الناس فی الخفة والکثافة، وقد کانوا یبنون لسـلیمان بن داوود من البنـاء ما یعجز عنه ولد آدم؟! قال: غلظوا لسلیمان کما سـخروا، وهم خلق رقیق غذائهم التسنم، والدلیل علی ذلک صعودهم إلی السـماء لاستراق السمع ولا تقدر الجسم الکثیف علی الارتقاء إلیها إلا بسلّم أو سبب.[۸]

(زندیق) گفت: شـیاطین چگونه به آسـمان فرا می‌روند و حال اینکه ایشـان نیز در خلقت و غلظتِ وجود همانند مردمان می‌باشند، و برای سلیمان بن داوود قصرهایی بنا می‌نهادند که فرزندان آدم از ساختن آن عاجزند؟ ! حضرت فرمودند: همان‌طور که برای سلیمان مسـخّر شـدند، غلظت وجودی نیز یافتند، آن‌ها موجوداتی رقیق و لطیف می‌باشـند و غذای خـود را از هوا برمی‌گیرنـد، دلیل بر این مطلب فرارفتن ایشـان به آسـمان برای استراق سمع است، و حال اینکه جسـم غلیظ را توان رفتن به آسـمان نیسـت مگر به وسیله نردبان یا چیزی دیگر.

امام جواد علیه السلام می‌فرمایند:

الکیفیـة للمخلوق المکیف، فربنا تبارک وتعالی لا شـبه له، ولا ضد، ولا ند، ولا کیفیة، ولا نهایة، ولا تصاریف.[۹]

جز ذات خداوند متعال، همه چیز در معرض تغییر و تغیر و زوال است، و این مطلب با اعتقاد به وجود مخلوقاتی مجرد از زمان و مکان و قوه و استعداد و مقدار منافات دارد.

داشتن کیفیت، مخصوص مخلوق کیفیت‌دار است، پس پروردگار مارا نه شبیهی است و نه ضدی و نه همانندی و نه کیفیتی و نه نهایتی و نه دگرگونی وتغیر وتبدلی.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

وإنما الکیف بکیفیة المخلوق؛ لانه الاول، لا بدء له، ولا شبه، ولا مثل، ولا ضد، ولا ند.[۱۰]

همانا کیفیت، جز به کیفیت مخلوق محقّق نگردد؛ چرا که خداوند «اول» است نه ابتدایی دارد، و نه او را شبه و مانند و ضدی باشد.

جز خداوند متعال همه چیز جسم است و جسمانی

ماسوای خداوند تعالی جز جسم به معنای عام آن ـ که شامل همه چیزهای قابل وجود و متحقّق در اجزا و مقدار است ـ نمی‌باشد، امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

لان کلّ شیء جری فیه أثر ترکیب لَجسمٌ.[۱۱]

هر چیز که در آن اثر ترکیب جاری باشد جسم می‌باشد.

و لذا در مقام تنزیه خداوند متعال از داشتن اشباه و امثال، و برای جدا کردن خالق از همه ما سوای او کافی است تنها از او سلب صورت و جسمیت شود، چنانکه امام هادی علیه السلام می‌فرمایند:

سبحان من لیس کمثله شیء، لا جسم ولا صورة.[۱۲]

منزّه است خداوندی که هیچ چیزی مثل و مانند و شبیه او نیست، نه جسمی و نه صورتی.

جز ذات خداوند متعال، همه چیز در معرض تغییر و تغیر و زوال است، و این مطلب با اعتقاد به وجود مخلوقاتی مجرد از زمان و مکان و قوه و استعداد و مقدار منافات دارد، امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إنه لیس شیء إلا یبید أو یتغیر، أو یدخله التغیر والزوال، أو ینتقل من لون إلی لون، ومن هیئة إلی هیئة، ومن صفة إلی صفة، ومن زیادة إلی نقصان، ومن نقصان إلی زیادة إلا رب العالمین، فإنه لم یزل ولا یزال واحدا ... لا تختلف علیه الصفات والاسماء کما تختلف علی غیره مثل الانسان الذی ... یتبدل علیه الاسماء والصفات، واللّه بخلاف ذلک.[۱۳]

هیچ چیزی نیست مگر اینکه از میان می‌رود و دگرگون می‌شود، یا تغییر و زوال را در آن راه است، یا از رنگی به رنگی دیگر، و از شکلی به شکل دیگر، و از صفتی به صفتی دیگر، و از زیاده به نقصان، یا از نقصان رو به زیادی می‌رود مگر پروردگار عالمیان، او پیوسته و پیوسته واحد است صفات و اسمای پی در پی بر او واقع نشوند آن‌سان که بر غیر او درمی‌آیند، مانند انسانی که... اسما و صفات بر او متبدل می‌شوند و خداوند بر خلاف آن است.

و نیز:

إن اللّه تبارک وتعالی خلو من خلقه وخلقه خلو منه، وکلّ ما وقع علیه اسم شیء ما خلا اللّه فهو مخلوق، واللّه خالق کل شیء تبارک الذی لیس کمثله شیء.[۱۴]

همانا خداوند خالی از خلق خود، و خلق او خالی از اویند، و هر چیزی که نام شیء بر آن واقع شود جز خداوند، مخلوق است. و خداوند خالق هر چیزی است، منزّه است آنکه چیزی همانند او نیست.

اگر بنا باشد ذات خداوند دارای مقدار باشد، و یا اینکه اشیایی خارج از مقدار و اجزا و زمان و مکان وجود داشته باشد، بین خالق و مخلوق فرقی نخواهد ماند:

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

ویله، أما علم أن الجسم محدود متناه، والصورة محدودة متناهیة، فإذا احتمل الحد احتمل الزیادة والنقصان، وإذا احتمل الزیادة والنقصان کان مخلوقا. قلت: فما أقول؟ قال أبو عبداللّه: لا جسم ولا صورة وهو مجسم الاجسام ومصور الصور، لم یتجزأ ولم یتناه ولم یتزاید ولم یتناقص، لو کان کما یقول لم یکن بین الخالق والمخلوق فرق ولا بین المنشیء والمنشأ، لکن هو المنشیء، فرق بین من جسمه وصوره وأنشأه إذ کان لا یشبهه شیء ولا یشبه هو شیئا.[۱۵]

وای بر او، چسان نداند که جسم محدود و متناهی است، و صورت نیز متناهی و محدود می‌باشد، پس چون قابل زیاده و نقصان شد، مخلوق خواهد بود. گفتم: پس چه بگویم؟ فرمودند: نه جسم است و نه صورت، او آفریننده اجسام و صورت دهنده صور است، متجزّی و متناهی نباشد، و تزاید و تناقص نپذیرد، اگر چنان

منشأ اعتقاد اهل فلسفه به وجود مجردات این است که موجودی هم‌سنخ و شبیه و هم‌جنس با ذات خداوند متعال بیابند که واسطه صدور اشیای دیگر از وجود خدای تعالی شده و برزخ بین آن دو باشد، و به توسط آن اتّصال وجودی ذات اشیا به ذات خدا در نظر ایشان تصحیح شود ولی چنانکه روشن شد اصل این مبنا ـ یعنی اعتقاد به صدور و تولّد مخلوق از ذات خالق ـ اشتباه و نادرست است.

بود که او می‌گوید فرقی بین خالق و مخلوق و ایجاد کننده و ایجاد شـده نمی‌ماند، او آفریدگار و ایجاد کننده است، با آنچه آن را جسم و صـورت نموده و وجودش داده اسـت فرق دارد، چرا که هیچ چیز شبیه او نیست و او نیز به هیچ چیز همانند نباشد.

جـز ذات مقدس خداونـد متعال همه چیـز دارای مثال، و قابل شـناخت به واسطه صورت و همانند می‌باشد، و موجود بدون مثل و مقدار و مثال محال اسـت بیش از یکی باشد، لذا تجرد خاصّ ذات اقدس اوست و بس:

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

من زعم أنه یعرف اللّه بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشـرك؛ لان الحجـاب والمثال والصورة غیره، وإنمـا هو واحد موحّد، فکیف یوحّد من زعم أنه عرفه بغیره، إنما عرف اللّه من عرفه باللّه، فمن لم یعرفه به فلیس یعرفه، إنما یعرف غیره، لیس بین الخالق والمخلوق شیء، واللّه خالق الاشیاء لا من شیء. [۱۶]

هر کس را گمان آن باشـد که خدای را به پرده مثال یا صورتی شناسـد مشرك است؛ چرا که حجاب و مثال و صورت غیر او است، همانا او واحد یکتاسـت پس چگونه موحّد است آنکه پندارد خداوند را به غیر او می‌شناسـد، تنها کسـی خداوند را می‌شناسـد که او را به خودش بشناسـد. و هر کس او را به خودش نشناسـد پس او را نشـناخته، بلکه غیر او را شـناخته است، بین خالق و مخلوق چیزی وجود ندارد، و خداوند خالق و آفریننده اشـیا است نه به این‌سان که آن‌ها را از چیزی دیگر آفریده باشد.

و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

حد الاشیاء کلّها عند خلقه إیاها. [۱۷]

بر تمامی‌اشیا به هنگام آفرینش آن‌ها حد نهاد.

و امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

کلّ جسـم مغذّی بغذاء إلا الخالق الرازق، فإنه جسـم الاجسام وهو لیس بجسـم ولا صورة، لـم یتجزأ ولم یتناه ولـم یتزاید ولم یتناقـص، مبرأ من ذات ما رکب فی ذات من جسـمه وهو اللطیف الخبیر السمیع البصیر، الواحد الاحد الصمد، لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا أحد، منشـیء الاشیاء ومجسم الاجسـام ومصور الصور ، لو کان کما تقول المشـبّهة لم یعرف الخالق من المخلوق، ولا الرازق من المرزوق، ولا المنشیء من المنشأ، لکنّه المنشیء، فرق بین من جسمه وصوره وشیأه وبینه إذا کان لا یشبهه شیء. [۱۸]

هر جسمی‌را غذایی است مگر خالق رازق را، او اجسام را آفریده و خود نه جسم است و نه صورت، نه جزء دارد و نه اندازه، نه فزونی پذیرد و نه کاسـتی، از حقیقت وجود آنچه آن را در اجسـام ترکیب فرموده اسـت مبرا اسـت، و او آگاه شنوای بیناست، واحد احد صمد اسـت، چیزی از او پدیـد نیامده و خود از چیزی تولّد نیافته اسـت، ایجاد کننده اشـیا و آفریننده اجسام و صورت دهنده صور است، اگر چنان بود که تشـبیه کنندگان می‌گویند، خالق از مخلوق شـناخته نمی‌شـد و رازق با مرزوق تفاوتی نداشـت، او ایجاد کننده اسـت و بـا آنچه آفریده و صورت داده اسـت تفـاوت دارد چرا که او را هیچ شبیهی نباشد.

امام جواد علیه السلام می‌فرمایند:

إن ما سـوی الواحد متجزّیء، واللّه واحـد أحد لا متجزّیء ولا متوهـم بالقلّة والکثرة. وکل متجـزّیء أو متوهّم بالقلّة والکثرة فهو مخلوق دالّ علی خالق له. [۱۹]

غیر از خدای واحد همه چیز دارای اجزا است، و خداوند واحد احد است نه جزء دارد و نه قابل تصور و توهّم به کمی‌و زیادی می‌باشد، هر چیز متجزّی و قابل تصور به کمی‌و زیادی مخلوق است و دلیل بر وجود خالق خود می‌باشد.

و امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

فهو الواحد الذی لا واحد غیره؛ لانه لا اختلاف فیه. [۲۰]

او واحدی اسـت که هیچ واحدی جز او نباشد؛ چرا که در ذات او اجزای مختلف وجود ندارد.

و می‌فرمایند:

فاللّه تبارك وتعالی فرد واحد لا ثانی معه... والخلق یمسك بعضه بعضا بإذن اللّه ومشیته. وإنما اختلف الناس فی هذا الباب حتّی تاهوا وتحیروا وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة، فی وصفهم اللّه بصفة أنفسـهم، فازدادوا مـن الحقّ بعدا، ولو وصفـوا اللّهبصفاته، و وصفوا المخلوقین بصفاتهم لقالوا بالفهم والیقین ولما اختلفوا. [۲۱]

خداوند فرد واحد است، دومی‌ندارد... بعضی از مخلوقات، بعضی دیگـر را بـه اذن و مشـیت خداوند بر پا می‌دارنـد، مردمان در این باب اختلاف پیدا کردند تا آنجا که سـرگردان شـدند، و با ظلمت و جهل جویای رهایی از جهل و ظلمت شدند که خداوند را به صفات خودشـان وصف نمودند، پس جز بر دوری خود از خداوند نیفزودند، و اگـر خدای را به صفات خودش می‌سـتودند و مخلوقین را نیز به صفات خودشـان وصف می‌کردند، به فهم و یقین می‌رسـیدند و به اختلاف نمی‌افتادند.

حضرت امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

بمقارنته بین الامور عرف أن لا قرین له ... ذلك قول اللّه: «ومن کلّ شیء خلقنا زوجین لعلّکم تذکّرون». [۲۲]

به تقارنی که میان امور قرار داد، معلوم می‌شـود که او را قرینی نباشد... و مراد سـخن خداوند که می‌فرماید: «از هر چیزی دو زوج بیافریدیم شاید متذکّر شوید» نیز همین است.

اگر ـ چنانکه فلسـفه می‌پندارد ـ خلقت بـر مبنای صـدور و تولّـد اشـیا از ذات خداونـد متعـال می‌بـود، البتّه بـه جای اینکه تجرد مخلوقات پدید آمده از ذات او ثابت شود، ترکیب و تجزیه و تغیر در ذات متعالی خداوند لازم می‌آمد.

www.ebnearabi.com

انگیزه اهل فلسفه در اعتقاد به وجود عالم مجردات

گفتیم منشـأ اعتقاد اهل فلسفه به وجود مجردات این است که موجودی هم‌سـنخ و شـبیه و هم‌جنس با ذات خداوند متعال بیابند که واسـطه صدور اشـیای دیگر از وجود خدای تعالی شـده و برزخ بین آن دو باشـد، و به توسـط آن اتّصال وجودی ذات اشیا به ذات خدا در نظر ایشـان تصحیح شود[۲۳] ولی چنانکه روشن شد اصل این مبنا ـ یعنی اعتقاد به صدور و تولّد مخلوق از ذات خالق ـ اشـتباه و نادرست است،[۲۴]

بلکه همه چیز مخلوق و آفریده ذات متعالی آفریدگار اسـت نه فرزندان و موالید و اشیای صادر شده از ذات او.

«قرآن کریم» می‌فرماید:

«لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد».[۲۵]

نه چیزی از او صدور و تولّد یافته، و نه او خود از چیزی متولّد و صادر شده است، و هرگز او را همانندی نیست.

و می‌فرماید:

«وجعلوا لله شـركاء الجن و خلقهـم و خرقوا له بنين وبنات بغير علم سـبحانه وتعالـى عما يصفون * بديع السـموات والارض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شـيء و هو بكل شيء عليم * ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شـيء فاعبدوه و هو على كل شـيء وكيل* لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير * قد جائكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه و من عمي‌فعليها و ما أنا عليكم بحفيظ * و كذلك نصرف الايات وليقولوا درسـت ولنبينه لقوم يعلمون * اتبع ما أوحي إليك من ربك لا إله إلا هو و أعرض عن المشركين».[۲۶]

و می‌فرماید:

وما عرفني من شبّهني بخلقي.[۲۷]

آنکه مرا تشبیه به خلقم کند (به سنخیت و شباهت بین خالق و مخلوق معتقد باشد) مرا نشناخته است.

و امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

من شـبّه الله بخلقـه فهو مشـرك، ومن وصفه بالمـكان فهو كافر.[۲۸]

هر کس خداوند را شبیه خلقش داند مشرک است، و هر که او را به داشتن مکان وصف کند کافر است.

اگر ـ چنانکه فلسـفه می‌پنـدارد ـ خلقت بر مبنای صدور و تولّد اشیا از ذات خداوند متعال می‌بود، البتّه به جای اینکه تجرد مخلوقاتِ پدیـد آمـده از ذات او ثابت شـود، ترکیب و تجزیـه و تغیر در ذات متعالی خداوند لازم می‌آمد. امام صادق علیه السـلام در رد اسـاس اندیشه کسـانی که می‌پندارند امر آفرینش اشیا نیازمند واسطه‌های وجودی است، می‌فرمایند:

وأمـا من قال إن النور والظلمة بينهما حكم فلا بد من أن يكون أكبر الثلاثة الحكم، ... وهذه مقالة المدقونية والحكاية عنهم تطول.[۲۹]

اصل اعتقاد به «تشکیک وجود و دارای مراتب بودن حقیقت آن»، خلاف برهان اسـت. و تصور «ربطی بـودنِ وجود یک شـیء نسـبت به موجودی دیگر» صرفا امـری اعتباری بوده و در مصادیق عینی جـز نسـبت «جـزء بـه کل» هیـچ گونه تصویر دیگری ندارد.

و اما کسـی که می‌گوید میان نور و ظلمت باید واسطه‌ای باشد، پس لازم آید که آن واسـطه بزرگترین آن سـه باشـد... این گفتار مدقونیان است که بیان داستان ایشان به طول می‌انجامد.

فلسفه بنابر قاعده «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد: از ذاتِ واحد، جز واحد پدید نمی‌آید» می‌گوید:

آنچه از خداوند بلاواسـطه پدید می‌آید، باید همانند و شـبیه او باشد.

و ما بیان داشتیم که این عقیده و اندیشه از اساس آن باطل است چنانکه سیدالشهداء علیه السلام می‌فرمایند:

تعالى أن يخرج منه شـيء وأن يتولّد منه شيء كثيف أو لطيف، (ولـم يولد): ولم يتولّد من شـيء ولم يخرج من شـيء كما تخرج الاشـياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء ... ولا كما تخرج الاشـياء اللطيفـة من مراكزها ... لا بل هـو الله الصمد الذى لا من شـيء ولا فى شيء ولا على شيء، مبدع الاشياء وخالقها، ومنشيء الاشياء بقدرته... فذلكم الله الصمد الذى لم يلد ولم يولد.[۳۰]

خداوند فراتر از آن است که از چیزی تولّد یابد یا اینکه چیز رقیق یا غلیظی از او پدید آید، هرگز از او چیزی خارج نشده است، نه مانند اشـیای غلیظی که از عناصر خود خارج می‌شوند، و نه مانند اشیای لطیف و رقیقی که از مراکز خود بیرون می‌آیند. او آفریننده اشـیا و خالق آن‌هاسـت، و به قدرت خویش آن‌ها را پدید آورده اسـت پس اوست خداوندی که نزاده و زاده نشده است.

و امام کاظم علیه السلام می‌فرمایند:

الحمد لله الذى كان إذ لم يكن شيء غيره وكون الاشياء فكانت كما كونها.[۳۱]

سـپاس خداوندی را که وجود داشـت آنگاه که هیچ چیز غیر او نبود، و اشـیا را آفرید پس همانگونه که او ایجادشـان فرمود موجود شدند.

کلمات اهل فلسفه پیرامون عالم مجردات

«نهاية الحكمة» برای اثبات عالم مجردات و عقول می‌نویسد:

«در مباحـث علّت و معلول ثابت شـد که از واحد جز واحد پدید

واسطه‌ای که مانند واجب الوجود، واحد و دارای تمامی‌کمالات وجودی فرض شده است، چگونه ممکن است که تعدد جهات پیدا کند؟! اگر این جهاتی که در آن وجود پیدا کرده‌اند اموری واقعی و حقیقی‌اند، پس چطور موجب ترکیب وجود آن نشده، و صدور آن از ذاتی که از هر جهت واحد می‌باشد ممکن شده است؟! و اگر جهات فرض شده اموری اعتباری‌اند و موجب ترکیب حقیقی واسطه مفروض نمی‌شوند، پس اعتبار این وجوه برای خود ذات واجب چه اشکالی دارد؟!

نیاید، و چون واجب تعالی از هر جهت واحد و بسیط است و هیچگونه کثرت عقلی و خارجی را به او راه نباشد، و هر کمال وجودی را به طور تفصیل در عین اجمال آن دارا می‌باشد، جز وجود واحدی را ترشّح نکند، که آن واحد دوم نیز به علّت وجوب شباهت و همانندی علّت و معلول دارای همه کمالات وجودی و فعلیت تام و کامل از هر جهت بوده، از قوه و استعداد منزّه است. با این فرق که آن وجود صادر شده از خداوند، نسبت به وجود خدا وجودی سایه‌وار و نیازمند است و وجودی مستقل از وجود او ندارد، لذا نقص ذاتی و محدودیت امکانی که موجب تعین رتبی و ماهیت امکانی او می‌باشد لازمه وجود آن است. و موجودی که این‌گونه باشد، عقلی است که در ذات و هستی و فعل خود مجرد است و نسبت به وجود خدا بدون اینکه واسطه‌ای در کار باشد تأخّر وجودی دارد، ولی در مرتبه وجود از بقیه مراتب وجودی پیش‌تر است.»[۳۲]

نقد و اشکال:

۱. علّت حقیقی آن چیزی است که به دیگری وجود دهد و آن را پس از نیستی مطلق ایجاد فرماید و بیافریند، و صدور و تولّدِ یك چیز از چیز دیگر ربطی به واقع معنای علیت ندارد، و بر فرض که بتوان نام این معنی را علّیت گذاشت، ربطی به آفرینش و ایجاد خداوند متعال ندارد.

۲. واحد حقیقی آن است که ذاتا نمی‌تواند دوم داشته باشد، چه اینکه تعدد فرع بر وجود مقدار و اجزا است و ذاتی که واحد حقیقی است و اصلا جزء و کل ندارد، محال است که واحد دیگری قرین و همسنخ او پیدا شود.

۳. صدور، همان تولّد است که از آوردن نام صریح آن احتراز شده است، و صدور و تولّد جز در مورد ذات مرکّب و دارای اجزا امکان ندارد.

۴. بین دو ادعای زیر تناقض صریح وجود دارد:

الف) واجب الوجود از هر جهت بسیط است و هیچ جهت کثرت عقلی و خارجی در آن ندارد.

ب) واجب الوجود دارای هر گونه کمال وجودی‌ای به طور تفصیل در عین اجمال می‌باشد.

زیرا چیزی که دارای کمالات وجودی فرض شود قطعا مرکّب و دارای اجزا خواهد بود، و ذات خداوند تعالی فراتر از قابلیت اتّصاف به وجدان و فقدان است.

۵. جمع بین وجدان تفصیلی و اجمالی نیز تناقض دیگری است، و واقع خارجی محال است که یك چیز بیشتر باشد.

۶. فرض وجود اجمالی در مورد حقایق عینی و خارجی ذاتا محال است.

۷. چگونه ممکن است دو موجود واحد بسیط فرض شوند که هر دو دارای هر گونه کمال وجودی باشند؟! اگر آن دو عین همند پس چگونه دو چیز محسوب می‌شوند؟! و اگر دو تایند پس چگونه هستی یکی وجود دیگری را محدود نمی‌کند؟! مجموعه کمالات وجودی، همان چیزی است که فلسفه آن را بی‌نهایت می‌نامد، بنابراین چگونه ممکن است موجود بی‌نهایت دو تا باشد؟!

فلسفه و عرفان در بحث اثبات وحدت خداوند می‌گوید: چون خدا موجود بی‌نهایت است و وجود دو موجود بی‌نهایت ممکن نیست، بی‌نهایت بودن ذات خداوند جایی برای وجود غیر او باقی نگذاشته است؛

اینك جای این پرسش هست که اگر وجود دو حقیقت نامتناهی و دارای تمامی‌کمالات وجودی اشکالی ندارد، چگونه می‌توان برای اثبات وحدت خداوند به دلیل فوق تمسك کرد؟!

مگر اینکه گفته شود:

إن الواجب لذاته، فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدة!![۳۳]

واجب الوجود، به اندازه‌ای نامتناهی از نامتناهی هم شدیدتر است.

اما در این کلام نیز جای این سؤال هست که: آیا نامتناهی به چه معنایی تصور شده است که چیزی بی‌نهایت فراتر از آن هم پیدا شد؟!

مضافا بر اینکه موجود بی‌نهایتی که موجود دیگری بی‌نهایت فراتر از آن فرض شود، بی‌نهایت پست و ضعیف و محدود خواهد بود، اینك آیا چنین موجودی را بر چه اساسی می‌توان بی‌نهایت نام کرد؟!

۸. همسنخی بین علّت و معلول نامعقول است زیرا اگر معلول از ذات علّت پدید آمده است که در واقع معلول آن نیست بلکه جزئی از هستی آن است و اجزای یك شیء چیزی غیر از خود آن شيء نیستند که سخن از سنخیت یا عدم سنخیت درباره آن دو معنایی داشته باشد. و اگر علّت، معلول را آفریده و به آن وجود داده است ـ که البتّه معنای واقعی علّیت خداوند نسبت به مخلوقات چیزی جز این نیست ـ پس سنخیت و شباهت بین آن دو به هیچ عنوان امکان

معنای صحیح تقرب به سوی خداوند متعال، قرب معنوی است نه سیر وجودی و ذاتی، که بتوان آن را دارای مراتب متوسط بین ماده و اشرف مراتب وجود پنداشته و برخی از مخلوقات را از برخی دیگر به خداوند نزدیک‌تر انگاشت.

ندارد و خالق باید بر خلاف مخلوق و متعالی از وجود آن باشد.

۹. فعلیت تامة نیز امری است که وجود آن ذاتا محال است، «قوه و فعل» دو معنای اضافی و نسبی بوده، و موضوع آن ذات مقداری و قابل کمال است، و ذات مقداری و قابل کمال هرگز به مرحله عدم تناهی و فعلیت تامه نمی‌رسد، و گرنه خلاف ذات، خلاف فرض، و خلاف بدیهی لازم خواهد آمد.

۰۱. ظلّ و سایه خدا بودنِ عقل مجرد، دارای معنای صحیحی نیست، بدیهی است چیزی که استقلال وجودی نداشته، و وجود آن متقوم به ذات خداوند باشد، جزء خداوند خواهد بود نه سایه او.

۱۱. چیزی که دارای تمام کمالات وجودی شمرده شد (عقل مجرد) ، چگونه می‌تواند نقص ذاتی داشته و دارای محدودیت امکانی باشد؟! مگر نه این است که فلسفه ملاك امکان را «نقصان کمالات وجودی»، و ملاك وجوب وجود را نیز «عدم تناهی» و «دارا بودن تمامی کمالات وجودی» می‌داند؟!

خلاصه اینکه این عقل موهومی که در ذات و فعل خود مجرد است، به چه ملاکی وجود آن متأخّر از واجب است، و آیا تأخّر در اینجا چه معنایی دارد؟! اگر هر یك از آن دو دارای تمامی کمالات وجودی‌اند، به چه ملاکی ـ به جز صرف نامگذاری ـ باید یکی از آن دو واجب‌الوجود، و دیگری ممکن‌الوجود باشد؟! امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

... فبما یستدل علی أن أحدهما خالق لصاحبه؟![۳۴]

... پس چه دلیلی وجود دارد که یکی از آن‌ها خالق دیگری است؟!!

و حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

... فکیف یکون خالقا لمن لم یزل معه؟![۳۵]

... چگونه ممکن است خداوند خالق چیزی باشد که به طور ازلی و پیوسته با او وجود داشته است؟

۲۱. اصل اعتقاد به «تشکیك وجود و دارای مراتب بودن حقیقت آن»، خلاف برهان است. و تصور «ربطی بودنِ وجود یك شیء نسبت به موجودی دیگر» صرفا امری اعتباری بوده و در مصادیق عینی جز نسبت «جزء به کل» هیچ گونه تصویر دیگری ندارد؛ اختلاف «جزء» با «کل» نیز تنها از جهت زیاده و نقصان در وجود بوده، و تصور اختلاف موجودات از جهت اختلاف آن‌ها از حیث مراتب تشکیکی، و تفاوت آن‌ها از حیث شدت و ضعف وجود، از اساس باطل است.

«نهایة الحکمة» در مورد توجیه اعتقاد به تعدد مجردات و جهت تمیز آن‌ها از یکدیگر می‌نویسد:

«افراد هر نوع مجردی منحصر به وجود یکی است... کثرت افراد در عقول مجرد تنها در صورتی امکان دارد که افراد یك نوع مادی مانند انسان در نتیجه سلوك ذاتی و حرکت جوهری از نشئة ماده و امکان تا عالم تجرد و فعلیت کمال یابند، و تمیز فردی‌ای را که در زمان اول وجود خود در نشئه ماده و قوه داشته‌اند، با خود استصحاب کنند.»[۳۶]

نقد و اشکال:

۱. فرض هر گونه تعدد و تکثّر طولی یا عرضی، درباره موجود مجردی که خارج از زمان و مکان و مقدار و اجزا فرض شده است ذاتا محال است.

چنانکه خود کتاب مذکور در سطری قبل از آنچه بیان شد درباره تعدد افراد یك نوع می‌نویسد:

«هر ماهیتی که افرادش کثیر باشد، مادی خواهد بود.»

بدین نکته نیز باید توجه داشت که ملاك صحیح امتناع تعدد و تکثّر در افراد طولی و عرضی یکی بوده، فرض تعدد برای موجود مجرد مطلقا محال است.

در مورد کثرت افراد عرضی، این اشکال نیز به اهل فلسفه وارد است که چنانچه اصالت وجود پذیرفته شده، و ماهیات صرفا اموری اعتباری باشند، تعدد و تکثّر واقعی هیچ‌گونه ملاکی نخواهد داشت. و باید همانند سوفسطائیان هر گونه تعدد و کثرتی را انکار کرد.[۳۷]

در مورد کثرت افراد طولی نیز این پرسش برای همیشه بی‌پاسخ خواهد ماند که: اگر تعدد افراد طولی بر اساس تشکیك خاصّی بوده، و وجود مراتب نازله خارج از مراتب بالاتر نباشد، و در خارج جز یك وجود نامتناهی چیزی نداشته باشیم، آیا جز صرف اعتبار، چه منشأی برای تعدد و تکثّر موجودات باقی خواهد ماند؟!

۲. اگر تعدد افراد مجرد در یك نوع محال است، پس چگونه این امر محال درباره انسان سالك استثنا پذیرفت؟!

۳. خروج شیء مقداری و ممکن‌الوجود، از مقدار و اجزا و داشتن استعداد مطلقا محال است، و از فرض وقوع آن، خلاف ذات، و خلاف فرض، و خلاف بدیهی لازم می‌آید، بنابراین چگونه می‌تواند حرکت جوهری، موجود را از نشئه ماده و امکان، به تجرد و فعلیت صرف برساند؟!

۴. وجود نشئه تجرد و فعلیتِ صرف ذاتا محال است، و وجود ماسوی‌الله جز در مقدار و عدد و جزء و کل امکان ندارد. وجود خداوند متعال نیز شأنیت اتّصاف به قوه و فعل را نداشته و موضوعا از این بحث خارج است.

۵. موجودی که از ذات خود دگرگون شده و بنابر فرض گفته

شـده، از ماده وقوه رسـته و تمیز وجودی خـود را به طور مطلق از دسـت داده اسـت، چگونه آن تمیز را استصحاب می‌کند؟! و معنای این اسـتصحاب را در کجا باید جسـت؟! در اصول فقه یا در فلسفه یا جای دیگر؟!

۶. در نظر اهل فلسـفه «فعلیت صرف» ملاك «وجوب وجود» اسـت، بنابراین به فعلیت صرف رسـیدن ممکن‌الوجود مسـاوی با واجب‌الوجود شدن آن است!!

نادرسـتی اعتقاد به تولّد عقول مجرده از ذات متعالی خداوند

چنانکه گفتیم فلسفه می‌گوید: اولین چیزی که از ذات خدا پدید می‌آیـد بنابر قانون «وجوب سـنخیت و همانـندی علّت و معلول» باید شـبیه خداوند باشد، و این واسطه بلکه واسطه‌های دیگری نیز باید در کار باشـد تا کم‌کم امر صدور و پدید آمدن عالم ماده از ذات خداوند راسـت آید و خدا را ممکن شود که عالم مواد را وجود دهد. «نهایةالحکمة» در این باره می‌نویسد:

«اولین چیزی کـه از خداوند پدید می‌آید، موجود واحدی به نام عقل اسـت و آن شریف‌ترین موجودی اسـت که وجود آن ممکن است، و نوع آن یك فرد بیشتر ندارد. و چون در وجود شریف‌تر است علّت موجودات پایین‌تر از خود و واسطه در ایجاد آن‌ها می‌باشد. این صادر اول دارای، جهات متعددی اسـت که به واسـطه آن جهات، صدور کثیر از آن را ممکن می‌سازد، لکن جهات کثیره آن به حدی نیسـتند که صدور همه آنچه را که پایین‌تر از نشئه تجرد است ـ با همه کثرتی که در آن وجود دارد ـ امکان‌پذیر سـازد، لذا لازم است صـدور عقـول مجرده تا حدی پایین آید که تعـدد جهات در آن به اندازه‌ای حاصل شـود که کثرت واقع در نشـئه بعد از نشئه تجرد را پاسخ‌گو باشد.»[۳۸]

نقد و اشکال:

۱. گفتیـم عالم مخلوق خداوند اسـت نه صـادر و پدید آمده از ذات او.

۲. در صـورت صدور عالـم از ذات خدا، اثبـات وحدت حقیقی، هـم برای خدا محال خواهد شـد و هم بـرای عقلی که آن را واحد نامیده‌اند.

۳. قاعده فلسفی «امکان اشرف» می‌گوید:

إن الممکن الاشرف یجب أن یکون أقدم فی مراتب الوجود من الممکن الاخس، فلا بد أن یکون الممکن الذی هو أشـرف منه قد وجد قبله.[۳۹]

«ممکن برتر باید از ممکن پست‌تر در مراتب وجود پیش‌تر باشد، و قطعا باید قبل از آن وجود یافته باشد.»

در حالـی که نفس همین قاعـده اقتضا می‌کند چنین موجودی که اشـرف ممکنات باشـد اصلا تحقّق پیدا نکند، چه اینکه فراتر از وجود هر مرتبه‌ای امکان وجود بی‌نهایت افراد دیگر متصور است، و وقتی که قرار باشد وجود هر مرتبه‌ای متوقّف بر این باشد که پیش از آن بی‌نهایت افراد ممکنِ اشـرف از آن موجود شوند، هرگز نوبت به وجود آن مرتبه نخواهد رسید.

۴. فرض تعدد و تکثّر برای موجودی که مجرد انگاشـته شـده است، ذاتا محال است.

۵. ادعای «انحصار افراد هر نوع مجرد به یك فرد» نابجا اسـت چه اینکه اگر فرض تعدد برای موجود مجرد محال باشد، فرض تعدد انواع آن هم محال است؛ و اگر فرض تعدد برای آن (موجود مجرد) ذاتا ممکن باشد، تعدد افراد هر نوع نیز ممکن خواهد بود.

۶. واسطه‌ای که مانند واجب الوجود واحد و دارای تمامی کمالات وجودی فرض شـده است، چگونه ممکن است که تعدد جهات پیدا کنـد؟! اگر این جهاتی که در آن وجود پیدا کرده‌اند اموری واقعی و حقیقی‌انـد، پس چطور موجب ترکیب وجود آن نشـده، و صدور آن از ذاتی که از هر جهت واحد می‌باشـد ممکن شـده اسـت؟! و اگر

نسـبت علّت بـه معلول را چون نسـبت معنای اسمی‌به حرفی دانستن، از مبانی نادرسـت و نامعقول فلسفی است، بلکه معلول آن اسـت که علّـت آن را ایجاد و خلق می‌کند نـه اینکه معلـول مرتبه‌ای از ذات آن (علّت) باشـد؛ بدیهی اسـت اشیا، آفریده‌ها و مخلوقات حضرت حقّ متعالند نه مراتب وجود او.

جهات فرض شده اموری اعتباری‌اند و موجب ترکیب حقیقی واسطه مفروض نمی‌شـوند، پـس اعتبار این وجوه برای خـود ذات واجب چه اشـکالی دارد؟! ـ علاوه بر اینکه امـور اعتباری و بدون عینیت واقعی و خارجی چگونه ممکن اسـت که در متن واقع و خارج منشأ اثر بوده، و علت وجود سـایر مراتب محسـوب شوند؟! ـ اگر فلسفه واقعا به لزوم سـنخیت و همانندی علّت و معلول پایبند اسـت، پس باید بپذیرد وجود هزار واسـطه را هم که فرض کند، باز هم یا باید خدا ماده و مرکّب باشـد، و یا باید عالم ماده، واجب الوجود بسیط و واحد از جمیع جهات دانسته شـود. به راستی چرا فلسفه نمی‌پذیرد که قدرت خداوند متعال مطلق اسـت و برای اینکه اشـیا را بیافریند از ذات خـود مایه نمی‌گذارد، بلکه او جل و علا عالم را پس از عدم مطلق و نبودن واقعی آن ایجاد نموده است؟! پاورقی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌نویسد:

«هر حادث و پدیده‌ای به عقیده فلاسـفه مسبوق است به ماده قبلی، پس اینکه بشـر نمی‌تواند از «هیچ» یك چیز بسـازد، مربوط به عجز و ناتوانی بشـر نیسـت، بلکه این کار فی حد ذاته محال و ممتنع اسـت. طبق این نظریه شرط اول پیدایش یك موضوع وجود ماده است.»[۴۰]

در حالی که واضح اســت یکی از شرایط تناقض وحدت در زمان اســت و محالیت ذاتی تنها در صورتی لازم می‌آید که یك شیء در یك آن هم موجود باشــد و هم معدوم، اما اینکه چیزی بر اســاس آفرینش خداوند، پس از نبودن خود، موجود شــود؛ و یا اینکه در اثر اراده خداونــد بعد از بودن خود معــدوم و نابود گردد، هرگز محالیت ذاتی ندارد. و اینکه بشــر نمی‌تواند چیــزی خلق کند یا از بین ببرد، تنها ناشــی از عجز و ناتوانی اوســت نه محال بودن ذاتی ایجاد یا از بیــن بردن آن چیز؛ و خداونــد متعال که هیچ‌گونه عجز و ناتوانی ندارد، همه چیز در حیطه قدرت اوست، اوست که می‌آفریند و ایجاد می‌کند، و از بین می‌برد و معدوم می‌نماید:

«وهو علی کل شیء قدیر». (بقره/۲۰)

و او بر هر چیز تواناست.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

کل صانع شیء فمن شیء صنع، والله لا من شیء صنع ما خلق. (کافی، ۵۳۱/۱)

هر صانعی اشیا را از چیزی دیگر می‌سازد، اما خداوند آفریده‌های خود را از چیزی دیگر نساخته است.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

وإن کل صانع شیء فمن شیء صنع، والله الخالق اللطیف الجلیل خلق وصنع لا من شیء. (کافی/۲۱۰)

هر ســازنده‌ای اشیا را از چیزی دیگر می‌سازد، ولی خداوند خالق لطیف جلیل اشیا را آفرید بدون اینکه آن‌ها را از چیزی دیگر ساخته باشد.

بنابراین درســت نیســت ما عجز و ناتوانی بشر از آفریدن اشیا را بهانه‌ای برای محدود کردن قدرت خالق متعال قرار دهیم، و بگوییم: عالم اگر قدیم نبود و موجودات ازلی نبودند، خمیر مایه ایجاد نداشت و امــکان خلــق آن موجود نبود!! و خیال کنیم همان‌گونه که بشــر نمی‌تواند بدون ماده قبلی چیزی بســازد، خداونــد هم قدرت ندارد بدون مــاده قبلی چیزی بیافریند وذات خودش را تجزیه و تقســیم کرده، به صور مختلف به نمایش می‌گذارد!!

«حاشیه بحار الانوار» می‌نویسد:

«عالم مادی، عالم حرکت و تکامل است، نفس نیز چون به بدن مادی تعلّق دارد ـ بلکه عینا با آن یکی اســت ـ دارای همین حکم اســت و پیوسته در منازل سیر و پله‌های کمال بالا می‌رود و به خدا نزدیك می‌شود تا به مرزهای امکان و وجوب راه یابد، اینجاست که دیگر ســیر به پایان رسیده و حرکت متوقّف می‌شود که: «و نهایت به ســوی خداســت». منازل مذکور، همان مراتب متوسط بین ماده و برترین مراتب وجود می‌باشــد که از جهتی به مادی و غیر مادی تقسیم می‌شود. قســم اول همان مراتبی هســتند که نفس آن را می‌پیماید تا به تجرد برسد، و قسم دوم مراتب کمالیه عالیه فوق آن می‌باشد و چون نسبت هر مرتبه‌ای به پایین‌تر از خود، نسبت علّت و معلول و معنای حرفی به اسمی‌و مستقل به غیر مستقل است، مرتبه عالیه مشتمل بر کمالات مرتبه پست‌تر می‌باشد و نه بر عکس. پس

مســتقل نبودن مخلوقات در وجود خود، به معنای این است که آن‌ها آفریده‌های خداوندنــد و در وجــود خــود محتــاج به آفرینش و ایجاد الهی‌اند، نه به این معنا کــه در ذات خود وجود نداشــته و مرتبه پســتی از حقیقت وجــود و ذات خداوند بــوده، و خــارج از وجــود خداونــد اصلا وجود نداشته باشند.

قــوس وجود هر چه رو به نزول آید مراتب ضعیف‌تر شــده و حدود عدمی‌بیشــتر می‌شــوند، و هر چه رو به صعود رود مراتب شدیدتر و حدود و قید و بندها کمتر می‌شود تا به حدی از وجود برسد که اصلا حد و مرز ندارد. و منظور از رســیدن نفس به هر مرتبه‌ای عبارت از تعلّق به آن مرتبه، و به عبارت دیگر منظور از آن، مشاهده ارتباط نفس به آن مرتبه می‌باشــد به گونه‌ای که نفس برای خود در برابر آن مرتبه اصلا استقلالی نبیند، و چنانچه خواستی می‌توانی بگویی: از وجود خود نیســت شــده و از حدود خود نسبت به آن مرتبه خارج گردد.»[41]

نقد و اشکال:

۱. تقســیم ممکنــات به مجرد و مادی، نادرســت اســت. قوه و استعداد و قابلیت تبدل و تغیر، لازمه ذات ممکنات می‌باشد. بدیهی اســت حقیقتی که اصل وجود آن بستگی به مشیت خالق آن داشته باشــد تغییــر و تبدیل آن نیــز در حیطه قدرت وی اســت، بنابراین تمامی‌مخلوقــات و ماســوی‌الله، قابــل حرکت و تغیرنــد و حرکت اختصــاص به عالم مــاده ندارد، چنانکه در نفــس مطلب مذکور به وجود حرکت در مراتب کمالیه فوق تجرد، آن‌هم تا مرزهای وجوب و امکان! صریحا اعتراف شده است.

۲. لازمه تجرد مجردات این اســت که در آن‌ها قوه و استعداد و حرکت و تکامل وجود نداشته باشد، بنابراین اعتقاد به وجود حرکت و تکامل درباره عالم مجردات، حاصل غفلت آشکار از معنای حقیقی تجرد است.

۳. حرکت پیوســته ماده به ســوی کمال ـ چه به عنوان حرکت جوهری باشــد و چه غیر آن ـ از ادعاهای بدون برهان بلکه خلاف ضرورت فلسفه است، و با وجود نقائص و معاصی و کفر و نمونه‌های فراوان ارتداد واعتقادات باطل و خلاف دین و برهان مکاتب بشری که جهان را پر کرده است[42] در تناقض می‌باشد.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

ومن نعمره ننکّسه فی الخلق أفلا یعقلون؟» فإنّه رد علی الزنادقة الذیــن یبطلون التوحید ویقولــون: إن الرجل إذا نکح المرأة وصارت النطفة فی الرحم، تلقته أشکال من الغذاء ودار علیه الفلك ومر علیه اللیل والنهار فیولد الانســان بالطبائع من الغذاء ومرور اللیل والنهار. فنقض الله علیهم قولهم فی حرف واحد فقال: «ومن نعمره ننکســه

اهـل فلسـفه غالبا آیـات و اخبـاری را که در مـورد ملائکه و روح و امثال آن وارد شـده اسـت، منطبق بر موجـودات عالم مجردات می‌دانند، در حالی که مجردات به عقیده ایشـان دارای وجود ازلی و قدیم می‌باشـند نه حادث، و نیز ایشـان وجود مجردات را خارج از مقدار و اجزا و صورت و شکل و زمان و مکان می‌دانند و قرآن و اخبـار هیچ‌یک از این اوصاف را درباره هیچ مخلوقی ـ چه ملائکه و چه غیر آن ـ نمی‌پذیرد.

فـی الخلق أفلا یعقلون»قـال: لو کان هذا کمـا یقولون ینبغی أن یزید الانسـان ما دامت الاشکال قائمة واللیل والنهار قائمان والفلك یـدور، فکیف صار یرجع إلی النقصان کلمـا ازداد فی الکبر إلی حد الطفولیة ونقصان السـمع والبصر والقوة والفقة والعلم والمنطق حتی ینقـص وینتکس فـی الخلق، ولکن ذلك من خلـق العزیز الحکیم وتقدیره.[43]

هـر کس را عمر طولانـی دهیم از وجـود او بکاهیم، پس چرا اندیشـه نمی‌کنند»؛ این آیه بر رد زندیقانی است که توحید و قدرت و مشـیت الهی را انـکار می‌کنند و می‌گویند: چـون مردی با زنی نـکاح کنـد و نطفه در جای خود قرار یابـد، غذاهای مختلف به آن رسـد و فلـك بر آن بگذرد و شـب و روز بر آن جاری شـود، پس انسـان به سـبب امور طبیعی مانند غذا و گذشت شب و روز تکون و تولّد می‌یابد. خداوند در یك کلمه عقاید ایشـان را باطل نموده و فرموده است: «و هر کس را طول عمر دهیم از خلقتش بکاهیم پس آیا اندیشـه نمی‌کنند» می‌فرماید: اگر آن‌گونه بود که ایشـان خیال می‌کننـد [که هر چیزی در اثر حرکت جوهری رو به کمال اسـت] مادام که طبیعت پا برجا و شـب و روز در جریان و فلك در حرکت است، انسان نیز باید پیوسته رو به فزونی و کمال باشد، پس چسان اسـت که، هر چه عمرش زیادتر می‌شـود رو بـه نقصان می‌رود تا اینکه به حد طفولیت می‌رسـد و در شنوایی و بینایی و قوت و فهم و علم و بیان نقصان می‌یابد، و در خلق رو به کاسـتی می‌رود، بلکه این‌ها همه اثر قدرت و خلقت و تقدیر خدای عزیز حکیم است.

و خداوند متعال می‌فرماید:

«لقـد خلقنـا الانسـان فی أحسـن تقویـم، ثم رددناه أسـفل سافلین»[44]

ما انسان را در بهترین صورت بیافریدیم، سپس او را به پست‌ترین درجات بازگردانیدیم.

و رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمایند:

کل مولود یولد علی الفطرة، فأبواه یهودانه و ینصرانه.[45]

هر فرزندی بر فطرت توحید به دنیا می‌آید، سپس پدر و مادرش او را به گمراهی و ضلالت یهودیت و نصرانیت می‌کشانند.

بنابراین اعتقاد به حرکت پیوسته نفس به سـوی کمـال و قرب حـق متعال، از ادعاهای خالی از برهان و خلاف بداهت است. بلکه چه بسیار نفسی که پیوسته رو به پستی رفته و با فاصله گرفتن از مکتب هدایت و معرفت حجج الهی هر لحظه بر بعـد و دوری خـود از خداوند و معرفت و شناخت حقیقی او بیفزاید.

۳ . اتّحـاد بیـن دو چیـز متعلّـق به یکدیگر، خلاف عقل و برهان است، و در ایـن مورد تفاوتی بین نفس و بدن و غیر آن دو وجود ندارد.

۴ . هم‌سـنخ بـودن وجـود واجب و ممکن از پندارهای نادرسـت فلسفی است؛ و در نظر عقل و برهان، خدا و خلق یك حقیقت و یك سـنخ وجود نیستند که بین آن‌ها حد و مرزی فرض توان کرد به گونه‌ای که بر اسـاس سـیر در مراتب آن حقیقـت، فاصلـه وجودی خالـق و خلق قابل کمـیو زیادی و قرب و بعد باشـد، و برای فرار از التزام به رسیدن ممکنات به درجه وجـوب و خدایی بتوان در آنجا حد و مرزی تصور کرده، و در محلّ مخصوصی توقّف سـیر را لازم دانست. چنانکه تأویل آیه «وأن إلی ربـك المنتهی» هم بر این معانی بی‌مـورد و دور از معنای حقیقی آیه است.

معنای صحیح تقرب به سـوی خداوند متعال، قرب معنوی است نه سـیر وجودی و ذاتی، که بتوان آن را دارای مراتب متوسـط بین ماده و اشـرف مراتب وجود پنداشته و برخی از مخلوقات را از برخی دیگر به خداوند نزدیك‌تر انگاشت. چنانکه امام حسین علیه السلام می‌فرمایند:

احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار، و عمن فی السماء احتجابه عمن فی الارض، قربه کرامته و بعده إهانته.[46]

از عقل‌ها همان‌سـان پنهان است که از دیدگان در نهان است، و از اهل آسـمان همان‌گونه پوشیده است که از اهل زمین پوشیده اسـت. قربِ او گرامی‌داشتن اوسـت، و بُعد و دوری از او خوارکردن اوست.

و امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

لیس شیء من خلقه أقرب إلیه من شیء ولا شیء أبعد منه من شیء.[47]

هیچ چیزی از مخلوقات به او از دیگری نزدیك‌تر نیسـت، و نیز هیچ یك از آن‌ها از او دورتر از دیگری نمی‌باشد.

شـخصی به نام ابوقره خدمت حضرت رضا علیه السلام عرضه داشـت: چه کسی به خداوند نزدیك‌تر است، ملائکه یا اهل زمین؟!

حضرت رضا علیه السلام فرمودند:

إن کنت تقول بالشـبر والذراع، فإن الاشـیاء کلها باب واحد هی فعله، لا یشـتغل ببعضها عن بعض یدبر أعلی الخلق من حیث یدبر

www.ebnearabi.com

أسفله، و يدبر أوله من حيث يدبر آخره، من غير عناء و لا كلفة و لا مؤونة و لا مشاورة و لا نصب. و إن كنت تقول من أقرب إليه في الوسيلة فأطوعهم له.[۴۸]

اگر به وجب و ذراع می‌گویی که همه اشیا برای او یکسان، و مخلوق او می‌باشند. به خاطر بعضی از آن‌ها از بعضی دیگر غافل نمی‌گردد. بالاترین خلق را همان‌گونه تدبیر می‌فرماید که پست‌ترین آن‌ها را، و اول آن‌ها را همچنان می‌پرورد که آخرینشان را، بدون هیچ‌گونه زحمت و سختی و کمک‌جویی و خستگی‌ای؛ و اگر می‌گویی که چه کسی از حیث وسیله و منزلت به او نزدیک‌تر است، پس آن مطیع‌ترین ایشان می‌باشد.

۵. اعتقاد به اینکه: «وجود حقیقتی دارای مراتب است، و مرتبه‌ای به عنوان اشرف مراتب دارد»، از پندارهایی است که با عقل و برهان نمی‌سازد. چه اینکه اولاً تصور مراتب مختلف برای یك حقیقت صرفا امری اعتباری است؛ و ثانیا حقیقتی که تصور مراتب برای آن ممکن باشد، فراتر از هر مرتبه‌ای از مراتب آن وجود مرتبه‌ای دیگر قابل تصور است و محال است که به وجود مرتبه‌ای به عنوان اشرف مراتب منتهی شود. از چنین حقیقتی با عنوان بی‌نهایت لایقفی (غیر ایستا) یاد می‌شود که تحقّق مرتبه تمام وکمال مطلق در مورد آن محال می‌باشد، و در هر مرتبه‌ای که محقّق شود پیوسته محدود و متناهی خواهد بود. بنابراین فرض صعود در مراتب وجود تا حد وصول به شدتِ وجودی‌ای که اصلا حد نداشته باشد، خلاف ذات شیء قابل صعود و نزول است، و اعتقاد به نامتناهی بودن مراتب مذکور و غیر آن جزء اوهام نامعقول می‌باشد.

۶. فرض مراتب کمالیه عالیه فوق حد تجرد برای مجردات، با مجرد بودن آن‌ها تناقض دارد، بلکه در نفس خود نیز متناقض است.

۷. نسبت علّت به معلول را چون نسبت معنای اسمی‌به حرفی دانستن، از مبانی نادرست و نامعقول فلسفی است، بلکه معلول آن است که علّت آن را ایجاد و خلق می‌کند نه اینکه معلول مرتبه‌ای از ذات آن (علّت) باشد؛ بدیهی است اشیا آفریده‌ها و مخلوقات حضرت حقّ متعالند نه مراتب وجود او.

۸. مستقل نبودن مخلوقات در وجود خود، به معنای این است که آن‌ها آفریده‌های خاوندند و در وجود خود محتاج به آفرینش و ایجاد الهی‌اند، نه به این معنا که در ذات خود وجود نداشته و مرتبه پستی از حقیقت وجود و ذات خداوند (وتعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا) بوده، و خارج از وجود خداوند اصلا وجود نداشته باشند.

۹. وصول نفس به هر مرتبه را گاهی به معنای «تعلّق»، و گاهی به معنای «فنای از ذات»دانستن ، و گاهی به معنای «ندیدن استقلال»، وگاهی به معنای «اتّحاد و عینیت واقعی» انگاشتن، تناقض در تناقض است، نه یك معنی و چند تعبیر.

حاشیه مذکور ادامه می‌دهد:

«و بعد از این مقدمه می‌گوییم: حدود و مرزهای وجودی‌ای که برای هر مرتبه لازم است، و عارض حقیقت چیزی که در آن مرتبه است می‌گردد، همان چیزی است که آن شیء را از وصول به آن مرتبه و ادراک کمال و عظمت آن رتبه در پرده می‌دارد، پس چون شیء از این مرزها خارج شود و آن بندها را بگسلد، ترقی به درجه مافوق برایش ممکن شود، اینجاست که ذات خود را متعلق و وابسته به آن مرتبه می‌یابد، و شرافت و کمال و عظمت آن رتبه را می‌شناسد. و آن بندها، حجاب او و نسبت به حقیقت وجود مطلق از هر قید و بند است. پس نفسی که شیدای لذائذ مادی و غرق در ظلمت حدود و پرده‌های قیود است، دورترین نفوس از حق تعالی است، و هر چه از قیود مادیت رها شود و از زینت‌های این دنیای پست منقطع گردد، به عالم نور و سرور و بهاء نزدیك‌تر گردد، تا جایی که به درجه بلند تجرد دست یابد و وجود خود را مجرد و رها از ماده و صورت ببیند، آنگاه از حجاب‌های ظلمت ـ که همان حقیقت گناهان و معاصی و اخلاق زشت و ناپسند که سرسلسله آن‌ها محبّت و دوستی دنیا و دلبستگی به طبیعت است ـ بیرون آید. شیعه و سنّی از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت کرده‌اند که: «محبّت دنیا رأس هر بدی است»، لکن حجاب آن مرتبه حجابی نورانی است که لطیف‌تر و نازك‌تر است و لذا تشخیص آن نیز دشوارتر است، و شناخت آن به دقّت و زرنگی نیاز بیشتری دارد، چه بسیار سالکی که در این راه‌ها چون بعضی مراتب پست را مشاهده کند، خیال کند که به بالاترین کمالات و درجات واصل شده است، و همین امر سبب توقّف او در آن مرتبه و احتجابش به وسیله آن مرتبه باشد. پس هر کس عنایت حق شامل حالش شد و توفیق الهی یارش آمد، و خداوند به عبادت خویش اختصاص داد... از آنچه، بیان داشتیم معنای رفع حجاب‌ها و معنای مشاهده وابستگی نفس معلوم شد، پس رفع کلی حجاب‌ها لازم نمی‌آورد که اساس عالم نیست و نابود شود، بلکه تنها موجب می‌شود که ماسوای خدا وابسته و متعلّق به ذات خدا دیده شود، پس هیچ محالی از آن لازم نمی‌آید و هیچ منافاتی با هیچ‌یك از اصول دین نخواهد داشت. و خداوند هدایت‌گر و یاور است.»[۴۹]

نقد و اشکال:

۱. در نظر اهل ذوق و عرفانِ گریزان از عقل و برهان،[۵۰] وجود منحصر به یك حقیقت واحد است که هر لحظه به صورتی جلوه می‌کند، چنانکه در نظر اهل فلسفه نیز واقعیتِ موجود تنها یك حقیقت نامتناهی است به نام وجود، که مراتب ضعیف وجود را در ذاتِ خود نهفته دارد و بس. در نظر ایشان همین حقیقت هم علّت است و هم معلول، و هم خالق است و هم مخلوق، و به تعبیر صحیح‌تر نه علّت است و نه معلول، و نه خالق است و نه مخلوق، با این حال دیگر خروج از حدود و خلع قیود و ادراك کمال و عظمت و وصول به مرتبه بالاتر و حاجب و محجوب بودن بر طبق این مبانی، چه معنای صحیحی می‌تواند داشته باشد؟![۵۱] و بنابر مبنای مذکور، وَلَه به لذّات مادی چه معنایی داشته و چه ربطی به قرب و بعد حقّ متعال دارد؟! و حدود چگونه سبب ظلمت می‌شوند؟! و حصول تجرد چگونه تصور می‌شود؟!

و سیر در مراتب وجودِ دارای مراتب فلسفی، و یا حقیقت وجود واحد عرفانی، چگونه امکان دارد، و ارتباط آن با حقیقت گناهان و معاصی و اخلاقِ ذمیمه چه معنایی می‌پذیرد؟!

بر اساس تفکّر فلسفی و عرفانی، ربطی و غیراستقلالی بودن هر مرتبه‌ای، امری قهری و عینی برای آن بوده و غیرقابل انفکاک از نفس مراتب است، و در نظر اهل فلسفه و عرفان، حضور هر چیزی در ذات خود، حقیقت علم آن چیز شمرده می‌شود، در این صورت ارتفاع حجاب چه معنایی پیدا می‌کند و معنای صحیح عبادت چگونه تصویر می‌شود، و فرض وجود عالمی‌که قابل انعدام باشد چگونه ممکن است که ارتفاع حجاب‌ها موجب انعدام کلّی آن عالم نشده و هیچ محالی لازم نیاید؟ و چسان این مبانی و تصورات که خالق و خلق را دو چیز نمی‌داند منافاتی با اصول دین پیدا نمی‌کند؟!

مگر روشن‌ترینِ اصول و مبانی ادیان این نیست که ما همه بنده و آفریده خداوند مُتعالیم، که برای تحصیل معرفت و عبادت او و بهره‌وری از نعمت‌های ابدیش خلق شده‌ایم، نه مرتبه‌ای از ذات اوییم، و نه در مراتب وجود او سیر می‌کنیم، و نه جلوه و صورت حقیقت وجود اوییم؛ و نه طاعت و عبادت به ما وسعت وجودی می‌دهد و وجود ما را به صقع وجوب نزدیك می‌کند، و نه سعه وجودی نامتناهی موهوم برای خالق متعال کمال و فضیلت به شمار می‌رود، و نه محدودیت در وجود، نقص و عیب مخلوق و بنده مطیع و فرمانبر پروردگار بوده و یا قابل انفکاك از ذات اوست؟!

آیا ملائکه همان موجودات مجردند؟!

اهل فلسفه غالبا آیات و اخباری را که در مورد ملائکه و روح و امثال آن وارد شده است منطبق بر موجودات عالم مجردات می‌دانند، در حالی که مجردات به عقیده ایشان دارای وجود ازلی و قدیم می‌باشند نه حادث، و نیز ایشان وجود مجردات را خارج از مقدار و اجزا و صورت و شکل و زمان و مکان می‌دانند و قرآن و اخبار هیچ‌یك از این اوصاف را درباره هیچ مخلوقی ـ چه ملائکه و چه غیر آن ـ نمی‌پذیرد، بلکه جنّ و ملك و روح را نیز به وصف حدوث و مخلوقیت و داشتن زمان و مکان و فرارفتن به آسمان، و فرود آمدن به زمین، و داشتن شکل و شبح و صورت و پر و بال و جزء و کل و کوچکی و بزرگی و حرکت و سکون که همه آن‌ها صفات اجسام و حقایق مقداری و عددی و مخلوق است توصیف می‌فرماید. خداوند متعال می‌فرماید:

« الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير.»[۵۲]

سپاس خداوندی را که آفریدگار آسمان‌ها و زمین است و ملائك را پیام‌آورانی دارای دو، سه و چهار بال قرار داده است، هر چه بخواهد در خلق بیفزاید، همانا خداوند بر انجام هر کاری تواناست.

و می‌فرماید:

«وترى الملائكة حافين من حول العرش، يسبحون بحمد ربهم.» [۵۳]

و فرشتگان را می‌بینی که بر گرد عرش حلقه زده، تسبیح گوی پروردگارشان می‌باشند.

«يوم يقوم الروح والملائكة صفا.»[۵۴]

روزی که ملائکه و روح صف می‌بندند.

و درباره فرشتگانی[۵۵] که به مهمانی حضرت ابراهیم علیه السلام آمدند می‌فرماید:

«ونبئهم عن ضيف إبراهيم، إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال: إنا منكم وجلون، قالوا لا توجل إنا نبشرك بغلام حليم.»[۵۶]

ایشان را از داستان مهمانان ابراهیم آگاه کن، آن گاه که بر او وارد شدند و گفتند: سلام، پس ایشان گفتند که ما از شما ترسانیم، گفتند: مترس، ما تو را به مولود بردباری مژده می‌دهیم.

و درباره فرشتگانی که برای عذاب قوم لوط فرود آمدند می‌فرماید:

«قال فما خطبكم أيها المرسلون، قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين.»[۵۷]

گفت: شما را چه کاری است ای فرستادگان؟! گفتند: ما به سوی گروهی مجرم و گناهکار فرستاده شده‌ایم.

«فلما جاء آل لوط المرسلون، قال إنكم قوم منكرون.»[۵۸]

هنگامی‌که فرشتگان نزد خاندان لوط آمدند گفت: شما گروهی ناشناخته‌اید.

«وجاء أهل المدينة يستبشرون، قال إن هؤلاء ضيفي فلا تفضحون، واتقوا الله ولا تخزون، قالوا أولم ننهك عن العالمين.»[۵۹]

و اهل شهر با روی خندان بیامدند، لوط گفت: اینان میهمان منند پس آبروی مرا حفظ کنید، از خداوند بترسید و مرا خوار نکنید. گفتند: مگر ما تو را از مردم روزگار فرمان پرهیز ندادیم؟

و امام باقر علیه السلام درباره «روح» ـ که در آدم دمیده شده است ـ و در مورد علّت اضافه آن به نام خداوند می‌فرمایند:

إنما أضافه إلى نفسه لانه اصطفاه على سائر الارواح كما اصطفى بيتا من البيوت فقال: «بيتي»، وقال لرسول من الرسل: «خليلي» وأشباه ذلك، وكل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر.[۶۰]

همانا خداوند تعالی روح را ازاین جهت به خود نسبت داد، که آن را بر ارواح دیگر برتری داده است، همان‌گونه که خانه‌ای از خانه‌ها را برگزید و فرمود: «خانه من». و درباره پیامبری از پیامبران فرمود: «دوست من»، و نظائر آن. و همه آن‌ها مخلوق و ساخته شده و پدید آمده و مورد تربیت و تدبیرند.

و امام صادق علیه السلام در رد پندار کسانی که ذات خداوند متعال را قابل صدور و تولید می‌دانند می‌فرمایند:

إن الله تبارك و تعالى أحدٌ صمد ليس له جوف، و إنما الروح خلق من خلقه[۶۱].

همانا خداوند یکتای بدون جزء است که اندرون ندارد، و روح ،تنها آفریده‌ای از آفریده‌های او می‌باشد.

پی نوشت‌ها:

۱ . در اندیشـــه متأخّر فلسـفی و عرفانی که صرفا به وحدت وجود و عینیت تمامی‌اشـیای مادی و دارای زمان و مکان با ذات خداوند کشـانده شـده اسـت، مسأله تجرد و بساطت وجود، به تحولات و تغییرات اساسـی انجامیده و موجب شده است که معنای آن به سوی سعه وجودی و عدم تناهی ذاتی تحریف شود، شگفت است که چگونه اهل فلسفه و عرفان هنوز هم به تدوین و تشـریح قواعدی می‌پردازند که حتّی در نظر خود ایشـان کاملا پوچ و بی‌اساس است.

۲. مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱-۳ /۵۱۰

۳. ممکن است کسی خیال کند که بین عددی بودن شیء با دارای اجزا بودن آن ملازمه‌ای وجـود ندارد، و مجردات در عین اینکه متعددند اما دارای جزء نیسـتند؛ بطلان این عقیده واضح است؛ زیرا بدون شك هر دو موجودِ مجرد، نسبت به وجود يك فرد از آن‌ها از وجود بیشـتری برخوردار اسـت، و هر یك از آن دو، جزئی از کلّ آن‌ها می‌باشد.و چنانچه کسی بپندارد که: «اگر موجود مجردی داشـته باشـیم و مجرد دیگری هم با آن فرض شود، بر وجود آن‌ها افزوده نشـده اسـت، و وجود یکی و دوتای آن‌ها مساوی است»، معنای جزء و کل، و کمتر و بیشـتر، و زیاده و نقصان، و واحد و کثیر را درك نکرده اسـت. علاوه بر اینکه فلسفه می‌گوید: «مجردات، نسبت به اشیایی که در مراتب پایین‌تر از وجود آن‌هایند معطی و مفیض وجود می‌باشند، و معطی هر چیزی باید فاقد آن نباشد»، لذا در نظر ایشان تمامی‌معلولات حتّی اجسـام و ماديات با سلب حدود عدمی‌آن‌ها (یعنی بدون اینکه وجود علّت، محدود به وجود آن‌ها گردد) ، به عین وجود مقداری و قابل انقسام خود در ذات علل مجرد و ـ علّةالعلل که خود خداوند است ـ حضور دارند. ایشان وقتی که می‌گویند «مراتب بالاتر دارنده وجود مراتب نازل‌تر به نحو اعلی و اتم می‌باشـند»، منظورشان این است که: حدود عدمی‌آن‌ها در ذات علّت نیست»، و منظورشان از این سخن نیز این است که: وجودِ علّت (خداوند)، وسیع‌تر از سایر اشیا بوده، و محدود به اجزا و حدود وجود آن‌ها نمی‌باشد، نه اینکه اجزا و ابعاض مقداری و قابل انقسام اشیا خارج از وجود خداوند باشد. با توجه به این قواعد و مبانی و توضیحاتی که بیان شـد، دیگر بسیار عجیب است که کسی تمامی‌اشیای دارای زمـان و مکان و ا جزا و مقادیر را در وجود علل مجرد ـ بلکه در نفس وجود خداوند متعـال ـ حاضر و موجـود بداند، و باز هم ادعا کند که: وجود خدا و سـایر مجردات بدون زمان و مکان و اجزا می‌باشد!!

۴. کافی، ۸۳/۱ ، بحارالانوار، ۲۵۸/۳

۵. التوحید، ۵۹ ، بحار الانوار، ۲۹۸/۳

۶. همان

۷. احتجاج، ۳۴۹/۲ ، بحار الانوار، ۱۸۵/۱۰

۸. احتجاج ، ۲/ ۳۳۹، بحار، ۱۰ /۱۶۸

۹. احتجاج، ۴۴۲، بحارالانوار، ۴/ ۱۵۳

۱۰. بحار الانوار، ۳/ ۱۹۳

۱۱. بحار الانوار۱۵۴/۳

۱۲. التوحید، ۹۷، بحار الانوار، ۳۰۱/۳

۱۳. التوحید، ۳۱۴، بحارالانوار، ۱۸۲/۴

۱۴. التوحید، ۱۰۵ ، بحارالانوار، ۲۶۳/۳

۱۵. التوحید، ۹۹ ، بحارالانوار، ۳۰۲/۳

۱۶. التوحید، ۱۴۳، بحارالانوار، ۱۶۱/۴

۱۷. التوحید، ۴۲، بحارالانوار، ۲۶۹/۴

۱۸. التوحید، ۶۱ ، بحار الانوار، ۲۹۱/۴

۱۹. کافی، ۱۱۶/۱، بحارالانوار، ۱۵۳/۴

۲۰. بحارالانوار، ۱۹۶/۳

۲۱. التوحید، ۴۳۹، بحارالانوار، ۳۱۶/۱۰

۲۲. التوحید، ۳۷، بحارالانوار، ۲۲۹/۴

۲۳. فلسـفه کهن، تعداد این واسـطه‌ها و عقول مجرد را منحصر به ده عدد می‌دانسـت، متأخرین از اصل این عقیده برنگشـته‌اند اما تعـداد آن‌ها را تعیین نمی‌کنند، معنای تجرد و بسـاطت نیز در نظر فلاسـفه متأخر، با دیدگاه پیشینیان کاملا متفاوت و متناقض است، تبیین و پذیرش هر دو عقیده در کتاب‌های فلسـفی، نشـانه عدم تأمل و توجه شایسته به مطلب است.

۲۴. در گفت‌وگوی میان پیامبر گرامی‌صلی‌الله‌علیه‌وآله با ثنویان آمده است:
... فأنكرنا أن یكون فاعل واحد یفعل الشـیء وضده، بل لكل واحد منهما فاعل، ألا ترى أن الثلـج محال أن یسـخن كما أن النـار محال أن تبرد، فأثبتنا لذلـك صانعین قدیمین ظلمة ونورا. فقال لهم رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله : أفلستم قد وجدتم سوادا وبیاضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة، وكل واحدة ضد لسـائرها لاسـتحالة اجتماع مثلین منها فی محل واحـد كما كان الحر والبرد ضدین لاسـتحالة اجتماعهما فی محـل واحد؟ قالوا: نعم. قال: فهـلا أثبتم بعـدد كل لون صانعا قدیما لیكون فاعل كل ضد مـن هذه الالوان غیر فاعل الضد الاخر؟ قال: فسكتوا.

۲۵. توحید/۴-۵

۲۶. انعام/ ۱۰۱-۱۰۷

۲۷. التوحید، ۶۸، بحارالانوار، ۲۹۹/۳

۲۸. التوحید، ۶۹، بحارالانوار، ۲۹۹/۳

۲۹. بحارالانوار، ۱۷۸/۱۰

۳۰. التوحید، ۹۱، بحارالانوار، ۲۲۴/۳

۳۱. التوحید، ۷۵، بحارالانوار، ۳۰۰/۳

۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، ۳۱۵

۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، ۳۲۰

۳۴. احتجاج، ۳۴۴/۲ ، بحارالانوار، ۳۲۱/۴

۳۵. التوحید، ۱۸۷

۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، ۳۱۶

۳۷. اهل فلسـفه نیز به ورود این اشـكال اعتراف کرده‌اند. رجوع شـود به: مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۴۴

۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، ۳۱۶

۳۹. همان، ص ۳۱۹

۴۰. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳/۴

۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی، حاشیه بحارالانوار، ۴۷/۵۸

۴۲. تفسـیر «المیزان» می‌نویسد: إن من الضروری أن النشـأة نشأة المادة والحاكم فیها قانـون التحول التكامل، فما من موجود مـن الموجودات التی هی أجزاء هذا العالم إلا وهو متـدرج الوجود متوجه من الضعف إلی القوة ومن النقـص إلی الكمال فی ذاته وفی جمیع توابعه ولواحقه من الافعال والاثار. ومن جملتها الانسان الذی لا یزال یتحول ویتكامل فی وجوده وأفعاله و آثاره التی منها آثاره التی یتوسـل إلیها بالفكر والادراك. فما من واحد منا إلا وهو یری نفسـه كل یوم أكمل من أمس ولا یزال یعثر فی الحین الثانی علی سقطات فـی أفعاله وعثرات فی أقواله الصادرة منه فی الحین الاول، وهذا أمر لا ینكره من نفسـه إنسان ذو شعور.

۴۳. تفسیر قمی، ۲۱۷/۲ ، بحارالانوار، ۲۳۱/۹

۴۴. تین/۴- ۵

۴۵. التوحید، ۳۳۰ ، بحارالانوار، ۲۸۱/۳

۴۶. تحف العقول ، ۲۴۴

۴۷. التوحید، ۴۳۹

۴۸. بحارالانوار، ۳۴۶/۱۰

۴۹. مصباح یزدی، محمد تقی، حاشیه بحارالانوار، ۴۸/۵۸

۵۰. رجـوع کنید به: «سـراب عرفان» بخش دوم: گریز اهل عرفـان از دلیل و برهان، از نویسنده

۵۱. لازم به ذکر اسـت که بر اسـاس مبانی ایشان تصور هر گونه حرکت و صعود و نزول برای مراتب وجود محال ذاتی بوده، و مانند استحاله تصور جابجایی در مراتب اعداد، تصور سیر و حرکت مزبور خلاف ذات مرتبه‌بودن مراتب است.

۵۲. فاطر/۱و۲

۵۳. زمر/۷۴

۵۴. انبیاء/ ۳۸

۵۵. قال رسـول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله : فالملك لا تشـاهده حواسـكم لانه من جنس هذا الهواء لا عیان منه، ولو شـاهدتموه – بأن یزاد فی قوی أبصاركم – لقلتم: لیس هذا ملكا بل هذا بشر.

۵۶. حجر، ۵۰ – ۵۲

۵۷. حجر، ۵۷ و ۵۸

۵۸. حجر، ۶۱و ۶۲

۵۹. حجر، ۶۷-۷۰

۶۰. بحار الانوار، ۱۲/۴

۶۱. بحار الانوار، ۱۳/۴

مقاله ۳

حسین مفید، متولد ۱۳۶۰. دانش آموخته مهندسی مکانیک سیالات و دارای تحصیلات حوزوی.
محقق و شارح آثار مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی همچون «ابواب الهدی» و «رسائل شناخت قرآن».
از حسین مفید مقالات متعددی در نشریات به چاپ رسیده است که از جمله آنهاست:
عقل و علم از منظر میرزا مهدی اصفهانی، فصلنامه ذهن شماره ۲۶
مکتب معارف خراسان، ماهنامه زمانه شماره ۶۲
باورداشت امامت ـ مهدویت در مکتب سامراء، فصلنامه تاریخ معاصر ایران، شماره ۳۹
بررسی معنای خارجیت معنا از منظر میرزا مهدی اصفهانی، نقد و نظر، شماره ۴۹-۵۰

بررسی اسلامیّت فلسفه

از منظر آیت الله میرزا مهدی اصفهانی

حسین مفید

اشاره

یکی از مسائل قابل توجه و تاملی که مدتی است در حوزه‌های فکری اسلامی‌محل بحث و نظر قرار گرفته است پرسش از اسلامیت فلسفه است. در حقیقت میان متفکرین اسلامی‌این سوال مطرح شده است که آنچه به عنوان فلسفه اسلامی‌مطرح می‌شود، آیا فلسفه اسلامی‌است یا فلسفه مسلمانان؟ و یا به دیگر سخن پیوند میان فلسفه و اسلام از چه نوع پیوندی است؟ این پرسش در بسیاری از موارد به صورت رابطه فلسفه اسلامی‌با فلسفه یونانی نیز مطرح می‌شود که در آن بسیاری از مدافعین فلسفه اسلامی‌تلاش می کنند ضمن پذیرش منشاء و چارچوب یونانی برای فلسفه مدعی اسلامیت آن نیز شوند و روشن است که پدیداری این سوال در پرتو پذیرش وجود دو پدیده متمایز از یکدیگر به نام فلسفه و اسلام صورت گرفته است. نباید از ذهن دور داشت که بسیاری از افراد در پاسخ به این پرسش سعی وافری در اسلامی‌نشان دادن فلسفه کرده اند. اما واقعیت مطلب آن است که محتوای آن پاسخها بیشتر به سوی مسلمانی بودن این فلسفه سوق یافته است. در واقع نه اخذ پاره ای سوالات و مسائل از درون یک فرهنگ و مکتب به معنای مطابقت و همسویی با آن است و نه تطبیق پاسخها با پاره ای مبانی آن مکتب به معنای اتفاق و وحدت است. گذشته از آنکه تلاش برای نشان دادن تاثیر آیات و روایات در اندیشه فیلسوفان و تغییر مسیر استدلالات ایشان ناخواسته آنان را از اجازه تفکر آزاد و مستقل به عنوان اصلی ترین اصل فلسفه به سوی تفکر وامدار کشانیده است و این مطلب نشان از عدم استقلال فلسفه در تفکر خود و احتمال ابتنای آن بر پیش فرضهای دیگر نیز دارد.

این مقاله سعی دارد پاسخ میرزای اصفهانی به پرسش از اسلامیت علوم بشری یا رابطه فلسفه اسلامی رسمی‌در حوزه‌های فکری شیعی با حقَیت اسلام یعنی تشیع امامیه را بیان کند.

اولین مساله ای که باید بدان توجه داشت واژگان بکار رفته در ادبیات میرزای اصفهانی است. ایشان در آثار خود به جای استفاده از فلسفه یا عرفان اسلامی‌تعبیر علوم بشری را به کار برده است. در حقیقت هر جا تعبیر علوم بشری از میرزای اصفهانی دیده می‌شود منظور ایشان را می‌توان فلسفه اسلامی‌رسمی‌در حوزه‌های شیعی یعنی حکمت صدرایی که متخذ از آراء فیلسوفان یونانی است و عرفان اسلامی‌رسمی‌یا عرفان ابن عربی که نشات گرفته از بنیانهای یونانی است، دانست. در مقابل هرجا سخن از علوم الاهی به میان می‌آورد منظورش معارف کتاب و عترت یا همان شریعت ختمیه محمدیه صلی الله علیه و آله است.

البته پر واضح است که استفاده از تعبیر بشری یا الاهی با توجه به منشاء این علوم است. بدین معنا که علوم بشری مجموعه ای از تعالیمی‌است که متفکرین بشری بر اساس اصول خودبنیادشان بنا نهادند و علوم الاهی مجموعه ای از تعلیماتی است که معلمین الاهی بر اساس تعلیم الاهی بیان کرده اند. همچنین یادکردِ «علوم» درباره مجموعه آموزه‌های بشری نه به معنای پذیرش

میرزای اصفهانی در آثار خود به جای استفاده از فلسفه یا عرفان اسلامی‌تعبیر علوم بشری را به کار برده است. در حقیقت هر جا تعبیر علوم بشری از میرزای اصفهانی دیده می‌شود منظور ایشان را می‌توان فلسفه اسلامی‌رسمی‌در حوزه‌های شیعی یعنی حکمت صدرایی که متخذ از آراء فیلسوفان یونانی است و عرفان اسلامی‌رسمی‌یا عرفان ابن عربی که نشات گرفته از بنیان‌های یونانی است، دانست.

علم بودن آنها بلکه به سبب ایجاد فضای تناقض میان دو مجموعه علوم بشری و الاهی و امکان برقراری ربط علمی‌برای تشریح و تبیین مسائل است.

نقد تاریخی علوم بشری

یکی از مهم ترین جهات نقد اسلامیت فلسفه از دیرباز، توجه به خاستگاه و منشاء تاریخی این دانش است که سرچشمه علمی‌و اساس مطالب آن را تشکیل می‌دهد. البته این نگاه تاریخی به مساله از چند زاویه مختلف می‌تواند محل توجه قرار گیرد. منشاء تاریخی، ورود و ظهور آن در اسلام و نگاه اندیشمندان اسلامی‌هرکدام در

تحلیل تاریخی مساله کمک خواهد کرد.

میرزای اصفهانی همانند بسیاری از صاحب نظران تاریخی مدعی است که آنچه از آن تعبیر به فلسفه اسلامی‌می‌شود در واقع فلسفه یونانی و عرفان یا تصوف اسلامی‌نشات یافته از اندیشه یونانی است:

«دانش فلسفه... پیش از میلاد مسیح ظهور یافت و در آن زمان عقیده اکسنوفان حکیم و شاگردش برمانیدس ظهور یافت که آنان به سوی این عقیده رفتند که کائنات همگی به جوهر اصلی بازمی‌گردد و آن نیز خدا است. پلوتن حکیم قبل از هجرت مبارکه ـ که بر هجرت کننده آن برترین درودها باد ـ مدعی یگانگی انسان کامل با خدا شد. پورفیر حکیم به سوی وحدت وجود رفت و فیثاغورث به مسلک تصوف که تصریح به جبر دارد روی آورد. اطباء و حکمای یونان همچون جالینوس هرکدام مذهبی و راهی اختراع کردند و پاره ای به [اصالت] ماده روی آورده و منکر صانع شدند و بعضی دیگر به شرک گرایش یافتند و فرق فراوانی پدید آمد.»[1]

به جرات می‌توان گفت که یکی از قطعیات تاریخی که در میان جمع کثیری از اندیشمندان مسلّم است همین مساله منشاء یونانی داشتن فلسفه اسلامی‌است. منظور از این منشاء یونانی داشتن نیز گویای دو نکته است. نخست آنکه پایه گذاران این اندیشه و خاستگاه زمانی ـ مکانی و انسانی آن فیلسوفان و اندیشمندان یونان بوده است که در واقع به وارداتی بودن این اندیشه‌ها در جهان اسلام و عدم اصالت اسلامی‌آنها دلالت دارد و دوم آنکه چارچوبه اصلی فلسفه اسلامی‌را با فرض پذیرش تحولاتی در اندیشه یونانی باز می‌توان یونانی دانست و از آن به دست آورد.

مرحوم دکتر حائری در پاسخ به پرسش از منظور از فلسفه اسلامی‌و ارتباط میان فلسفه و اسلام و نوع این اضافه چنین گفته است :

«این اضافه نیست بلکه صفت و موصوف است ولی این اختصاص یا توصیف هیچ دلالت بر این ندارد که فلسفه اسلامی‌از محتوای مثلا قرآن و سنت اتخاذ شده است یا از منابع و روش‌های اسلامی‌محض. این فقط نشانه تاریخی است، یعنی آن فلسفه‌ای

دکتر مهدی حائری نیز برخلاف عده‌ای که استشهاد به آیات و روایات را نشانه برگرفته شدن این فلسفه از اسلام می‌دانند مدعی است که این سنتی در میان فیلسوفان مسلمان بوده است که در انتهای مباحث خود استشهاد به آیات و روایات کنند و این هرگز به معنای استدلال نیست و از قضا به عنوان نمونه، برهان صدیقین را در جهت نظر خویش مورد استناد قرار می‌دهد.

یکی دیگر از مسلمات تاریخی که میرزای اصفهانی بدان توجه می‌کند مساله نهضت ترجمه و سیاست خلفای بنی عباس در ادامه سیاست بنی امیه برای ورود علوم بشری به جهان اسلام است. ایشان می‌گوید که علوم بشری عمدتا در دوران خلفای بنی عباس وارد جهان اسلام شد. دلیل این ورود نیز آن بود که اساسا مکتب خلفا مکتبی دربرابر مکتب اهل بیت عصمت علیهم السلام بود.

که در تاریخ حکومت اسلامی‌طرح و مورد بحث و گفتگو قرار گرفته یعنی فلسفه ای که از یونان آمده و در کشورهای اسلامی‌این طور درخشندگی پیدا کرده است. فلسفه اسلامی‌اصالتا همان فلسفه هلنیکی است و می‌توان گفت سراسر فلسفه اسلامی‌میراث دار هلنیک است که با تفسیرات و ترجمه‌های فارابی و ابن رشد یا ابن سینا توسعه یافته و به زبانهای اسلامی‌ترجمه شده است...»[2]

جالب توجه اینکه ایشان نیز برخلاف عده ای که استشهاد به آیات و روایات را نشانه برگرفته شدن این فلسفه از اسلام می‌دانند مدعی است که این سنتی در میان فیلسوفان مسلمان بوده است که در انتهای مباحث خود استشهاد به آیات و روایات کنند و این هرگز به معنای استدلال نیست و از قضا به عنوان نمونه برهان صدیقین را در جهت نظر خویش مورد استناد قرار می‌دهد.[3] ایشان سپس می‌گوید که حکمت متعالیه نوع خاصی از فلسفه نیست بلکه زبان خاصی از فلسفه است. و این زبان خاص در واقع تلاشی است برای گواه گیری از آیات و روایات.[4]

شهید مطهری نیز به صراحت اسکلت اصلی فلسفه اسلامی‌را فلسفه یونانی و اسکندرانی می‌خواند[5] و آنچه حیات فلسفی دانسته می‌شود را نوع خاصی از حیات تعقلی با فاصله از ظهور اسلام و آغاز یافته با ترجمه‌های آثار یونانی و اسکندرانی برمی‌شمرند.[6] حتی تقسیم بندیهای ایشان درباره مسائل فلسفی باز منجر به غیریونانی شدن این فلسفه نگردیده است[7]. دیگری از محققان، فلسفه اسلامی‌را فلسفه فیلسوفان اسلامی‌یا فلسفه در جهان اسلام و یا فلسفه عربی می‌نامد[8].

نهضت ترجمه، مدخل ورود علوم بشری به جهان اسلام

یکی دیگر از مسلمات تاریخی که میرزای اصفهانی بدان توجه می‌کند مساله نهضت ترجمه و سیاست خلفای بنی عباس در ادامه سیاست بنی امیه برای ورود علوم بشری به جهان اسلام است. ایشان می‌گوید که علوم بشری عمدتا در دوران خلفای بنی عباس وارد جهان اسلام شد. دلیل این ورود نیز آن بود که اساسا مکتب

خلفا مکتبی در برابر مکتب اهل بیت عصمت علیهم السلام بود. به همین سبب سعی در تسخیر همه مناصب آن ذوات مقدسه داشتند. گام اول با غصب حق خلافت ظاهری و حکومت و جانشینی بلافصل پیامبر توسط بنی امیه برداشته شد. اما گام دوم غصب حق خلافت باطنی یعنی وصایت علمی‌پیامبر و وراثت کتاب بود. روشن است که این منصب به دلیل تفاوتهای آشکارش با منصب قبلی غیر قابل سلب از ایشان است. پس تنها راه حل آن ترویج علومی‌دیگر به جای علوم الاهی ائمه بود که به وسیله آن مردم مشغول به مباحث دیگری شوند و توجهشان از ائمه به سوی دیگر جلب شود.[۹]

ایشان در مطالب خود در جایی دیگر[۱۰] نیز به کلمات مرحوم مجلسی[۱۱] اشاره می‌کنند که ایشان نیز ترویج و تشهیر کتب فلاسفه در میان مسلمانان را از بدعت‌های خلفای جور دانسته است. مرحوم مجلسی در همانجا نقل قولی را از صفدیّ می‌آورد که یکی از علمای مسیحی گفته است که این علوم در هیچ قومی‌داخل نگردید مگر آنکه در میانشان اختلاف ایجاد کرد و آنها را به فساد کشانید. این مطلب را فرید رفاعی در «عصر المامون» نیز آورده و تائید کرده است.[۱۲]

سپس مرحوم مجلسی در همانجا می‌آورد که نقل و تعریب مطالب به وسیله یحیی بن خالد برمکی صورت گرفته و اولین

> **از جمله دلایل دیگری که مرحوم میرزای اصفهانی در توجه به مغایرت علوم بشری(فلسفه و عرفان) با علوم الاهی بدان اشاره می کند مخالفت فقها، علما و محدثین شیعه با این علوم است.**

مترجم را خالد بن یزید بن معاویه گفته اند و در ادامه به نقل داستان کشیدن نقشه قتل هشام بن حکم که به طعن فلاسفه می‌پرداخته است ، می‌پردازد. میرزای اصفهانی در جای دیگری به این مطلب اشاره می‌کند که اساسا برپایی جلسات مناظره میان امام هشتم علیه السلام با مخالفینشان به منظور غلبه بر ایشان و تحقیرشان در دیدگان مردم بوده است ، که این بخشی از استراتژی مبارزه با اهل بیت بوده است.[۱۳]

البته اصل این مطلب که هدف از نهضت ترجمه بستن درب خانه اهل بیت بوده است، مطلبی است که حتی برخی از بزرگان فلسفه نیز آن را پذیرفته اند. علامه طباطبایی در جایی به این مطلب اشاره کردند[۱۴] و گفته اند: در عین حال حکومت‌های معاصر با ائمه هدی نظر به اینکه از آن حضرات دور بودند، از هر جریان و از هر راه ممکن برای کوبیدن آن حضرات و بازداشتن مردم از مراجعه به ایشان و بهره مندی از علومشان استفاده می‌کردند می‌توان گفت که ترجمه الاهیات به منظور بستن در خانه اهل بیت بوده است.[۱۵] استاد سید محمد خامنئی نیز در یکی از آثار خود گفته اند:

«حول اسباب و محفزات مایسمّی بنهضة الترجمة فی زمن العباسیین ، طرحت بعض الآراء و التصوّرات ، لکننا لواردنا التبصر بالمحفزات الداخلیّة و العمیقة لها لوجدنا أن احد عواملها و دوافعها المهمّة هو مواجهة الخلفاء العباسیین لأهل البیت (و الامام جعفر الصادق(ع) المزامن للمنصور ، و الامام الرضا (ع) المعاصر للمأمون) و افتتاح دکان یختطف انظار المفکرین و المتکلمین آنذاک لیصرفهم عن هذه الشخصیات المبرزة الذین اعتبروهم أهم منافسیهم السیاسیین ذوی السمعة الحسنة و اشتغال الناس بسلسلة من المباحث النظریّة.»[۱۶]

«پیرامون علل و انگیزه‌های نهضت ترجمه در زمان خلفای عباسی، دیدگاهها و نظرات گوناگونی مطرح شده است اما اگر در پی انگیزه‌های درونی و عمیق آن باشیم در خواهیم یافت که یکی از مهمترین انگیزه‌های عباسیان در به راه انداختن نهضت ترجمه (متون فلسفی یونانی)، مقابله با اهل بیت علیهم السلام (امام صادق علیه السلام همزمان با منصور و امام رضا هم عصر با مأمون بود) و باز کردن دکان و مرکزی بوده است تا نظر اندیشمندان و متکلمین را از اهل بیت علیهم السلام که مهم ترین رقبای سیاسی عباسیان در عین خوش شهرتی بودند، منصرف کرده و به سوی این دکان و مرکز جلب نمایند و جامعه را سرگرم پاره ای از مسائل و گفتگوهای نظری کنند»

مخالفت علما، وارثان انبیاء، با علوم بشری

از جمله دلایل دیگری که مرحوم میرزای اصفهانی در توجه به مغایرت علوم بشری(فلسفه و عرفان) با علوم الاهی بدان اشاره می‌کند مخالفت فقها، علما و محدثین شیعه با این علوم است. ایشان می‌گویند فقها و علمای شیعه همان تربیت یافتگان تربیتِ الاهی پیامبر و ائمه علیهم السلام اند که بیش از همه با فضا و محتوایِ علوم الاهی آشنایی دارند. به همین سبب مخالفت این بزرگان با علوم بشری نشان از مخالفت این علوم با علوم الاهی دارد و تلاش فقهایی چون کلینی بر ثبت و ضبط روایات را در واقع مخالفت با دانش‌های فلسفی می‌شمرد.[۱۷]

ایشان بر این مبنا مواردی از ردیات و مخالفت‌های علما را یاد آوری‌شود و می‌گوید این کاری است که علما از زمان ائمه آموخته اند. لذا یکی از ابواب رساله ابواب الهدی خویش را به اختصاص به این مساله می‌دهد و به ذکر نمونه‌هایی از عبارات فقهای مخالف و یا آثار فقها و محدثان در ردّ بر فلسفه می‌پردازد:[۱۸]

«پس می‌گوییم : خدای تبارک و تعالی به وعده اش عمل کرد، پس عموم علماء و محدثین و فقهاء رضوان الله علیهم را به سوی

متاسفانه مساله غیبت حجت دوازدهم الاهی که به شهادت لیلةُ القدر تاویل امروزین قرآن بر قلب او نازل می‌گردد، و باب مدینه علم پیمبر، او است؛ موجب گردیده بسیاری علی رغم اعتقاد به صحت مطالب یاد شده از توجه عملی بدان غافل شوند. درواقع شبهه غیبت شبهه «دور دسترسی امام» و لامحاله «استغنای از او» و در نتیجه «استقلال در علم آموزی» را پدید آورده است!

خویش هدایت کرد و خودش و کمالاتش را به درجات غیر محصوره بر ایشان شناسانید و به نور خویش مخلوقاتش را به ایشان شناسانید. پس ایشان سلام الله علیهم با تمام اطلاعشان از علوم بشری ، برای حفظ علوم و معارف الاهی بپا خواستند و به ضبط علوم جدیده که از آن تعبیر به احادیث کردند پرداختند و علومشان را در میان عامه امت که پیروان رسول خدا و متمسک به ریسمان ولایت ائمه معصومین علیهم السلام اند نشر دادند و هیچ کدام از ایشان به سوی گفتارهای فلاسفه و عرفان نرفتند. بلکه از آنها در کتبشان و اقوالشان و اعمالشان از این گفتارها دوری جستند و قائلین به قدم عالم و منکرین معاد جسمانی و وحدت وجود سایر مواردی که فلاسفه و عرفا بدان گرایش یافته اند را تکفیر کردند.»[۱۹]

مرحوم دکتر حائری نیز در پاسخ به پرسش: «می‌شود کسی اصولی بزرگ باشد و مخالف فلسفه باشد ؟» چنین می‌گوید :

«خیلی‌ها این طور بودند . آقا ضیاء الدین عراقی هم این طور بودند . حتی برخی از مراجع فتوا می‌دهند که فلسفه نخوانید چون ضلالت و گمراهی می‌آورد. و شاید هم مقصودشان از این تحریم تحریم ارشادی بوده است نه تحریم مولوی و به نظر اینجانب اگر چنین بوده حق با ایشان است...»[۲۰]

تحلیل محتوایی یا بررسی چهارچوب مغایرت علوم بشری و علوم الاهی

در ابتدای سخن باید گفت که در نظر مرحوم میرزای اصفهانی فلسفه با علوم الاهی از جهت محتوا و ساختار در چهار جهت با یکدیگر متغایر و متخالف اند. این چهار جهت روش ، مبانی ، مداخل و نتایج هر دو نظام فکری می‌باشند. به بیان دیگر ایشان مدعی است که فلسفه و اسلام نه از جهت روش و نه از جهت مبانی و نه از جهت مداخل مباحث (یعنی نقاط آغاز و طرح مسائل) و نه از جهت نتایج حاصلهِ از هریک، بایکدیگر همسانی نداشته و مغایر یکدیگرند. همان طور که پیشتر اشاره شد در این نوشتار سعی می‌شود که اشاره وار به بحث روشها می‌پردازیم و بحث در اختلاف در مبانی را به مقالی دیگر می‌سپاریم.

روش شناسی علوم الاهی در نیل به معارف

در ابتدای سخن باید گفت که به بیان میرزای اصفهانی در نظام علوم الاهی دستیابی به علوم و معارف در ارتباطی تنگاتنگ با دو مساله بسیار مهم است. در حقیقت روش وصول به علوم الاهی نیازمند توجه و تمسک به دو رکن وثیق و موثر است که بهره مندی از آن علوم بدون این دو تحقق نخواهد یافت. این دو رکن ، یکی حجج الاهی و دیگری اعمال عبادی است. از سوی دیگر میرزای اصفهانی می‌گوید روش علوم الاهی با روش فلسفی دارای دو تفاوت عمده نیز هست. این تفاوت‌ها یکی در فطری بودن علوم الاهی و دیگری در همگانی بودن (در مقابل اختصاص به جمعی خاص داشتن) علوم الاهی است.

حجج الاهی:
پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله

پیرامون جایگاه حجج الاهی در دریافت و بهره مندی از علوم الاهی، میرزای اصفهانی اگرچه همچون تمامی‌فقها و محدثین شیعه همه ائمه اطهار علیهم السلام را یک واحد جمعی می‌بینند، اما برای پیامبر خاتم از حیثیات مختلف جایگاه و مرتبتی ویژه قائل است. در حقیقت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله گشاینده سفره علوم و معارف الاهی است که حقیقت تمییز و مفارقت از شرک به توحید و چرخش از علوم بشری به وجدان علوم الاهی با توجه به او و دعوتش و استماع کلام او و اتباع از ایشان تحقق می‌گیرد و آن حضرت نقطه آغاز است.

میرزای اصفهانی در رساله انوار الهدایة پس از آنکه دلایل خود در ناصوابی و نامناسب بودن روش بشری در کسب علم و معرفت را برمی‌شمرد، می‌گوید که تنها انبیاء الاهی و کاملترین ایشان پیامبر خاتم هستند که تعهد به رساندن همه مردم در تمام طبقاتشان به معرفت ربوبی را کرده اند. درواقع در میان مکاتبی که در عالم مدعی خداشناسی شده اند تنها مکتبی که تعهد به ابلاغ همه مخاطبانشان به معرفت ربوبی ـ درصورتی که مخاطب او قرار گیرند ـ را کرده است، مکتب انبیاء الاهی و درواقع شخص فرستادگان الاهی هستند.

«...دعوت عموم انبیاء سلام الله علیهم و تکمیل آنها با دعوت

یکی از بزرگترین خرده گیری‌های میرزای اصفهانی به حاملین علوم بشری در دوران غیبت این است که چرا راه کسب علم و معرفت را به جای طلب از اهلش به طلب از غیر اهلش تبدیل ساختند؟

خاتمیه، تعهد به رساندن همه مردم در تمام طبقات حتی کودکان و بانوان به پروردگارشـان بوده است تا آنکه ایشان با چشم قلب و نه به چشـم سـر خدا را معاینه کنند و تعهد به یافتن پروردگار به خود پروردگار پس از کشف او به آیاتش کرده اند.»[۲۱]

همچنین میرزای اصفهانی یکـی از مهمترین مناصب پیامبر را رفع اختلاف از امت، خاصه در مبانی توحیدی و اعتقادی می‌شمرد. به تعبیر ایشان مردم در دریافت صحیح عقاید توحیدی خود و از پیِ مراجعه به مکاتب بشری دچار اختلاف شدند و به همین سبب آلوده بـه شـرک بایکدیگر به نزاع گرفتار آمده اند. لـذا یکی از بزرگترین وظایف و کارهای پیامبر رفع اختلاف از میان بشـر اسـت. اساسا درصورت آشـکاری حق اختلاف در آن بی معنی اسـت و اختلاف درجایی است که حق درمیان نباشد و اختلاف در سایر امور ریشه در اختلاف در اصلی ترین مساله یعنی شناخت پروردگار دارد.[۲۲]

«از بزرگ ترین معجزات و براهین آشکار کننده بر رسالت رسول و خلافت خلفاء فنای ایشان از همه جهات در تذکر به حق متعال و رفع غفلت و رساندن بشر به حضرت قدوس و برداشتن حجاب‌ها و نادانی‌ها درباره خدا از مردم اسـت و این وظیفه رسول و خلفاء است کمـا اینکه برهان برگمراهی مخالفانشـان فرار از یاد حق متعال و مراقبت او و حفظ شئونات محضرش است. به همین سبب است که وجود رسول برای ایصال ، امری ذاتی است.»[۲۳]

اما مساله به اینجا ختم نمی‌شود. نکته حائز اهمیت آن است که نه تنها پیامبر آورنده علوم و معارف الاهی است که مدعی است تنها راه وصول به معارف الاهی او است. اساسا در نظامی که معرفت صنع الاهی اسـت، غیر از آنکه تا پیش از او مردمان در غفلت از معرفت بوده اند و با بعثت نبی خاتم همگان در شرق و غرب عالم از حیرت ضلالت و شـرک خارج شدند ، خداوند وعده داده است که معرفتش را جـز بر مطیعین فرسـتاده اش عرضه نکنـد و بلکه بالاتر آنکه از مخالفیـن او دریغ فرماید و این مسـاله — انحصار تعریف خویش و اعطاء معرفتش بواسطه فرسـتادگانش به پیروی کنندگانشان – را نشانه صدق دعوت و راستی رسالت او قرار داده است. از سوی دیگر راه رسـانیدن مردم به معروف فطری را به وسـیله مدعیان دروغین سـفارت الاهی را با مهـر کردن قلوب بنـدگان از تاثیر آن کلمات خواهد بست.[۲۴]

بنابر این گام نخسـت در دریافت نعمـت هدایت الاهی توجه و اطاعت از رسـول اسـت تا صدق حقانیت او به تعریف الاهی معین شود. به سخن دیگر باید گفت که این مراجعین نیستند که می‌بایست صدق و راسـتی صاحب ادعا را برای خود به اثبات برسـانند بلکه او خود صداقـت و حقانیت خود را اثبات می‌کند. حقانیت و صداقت او نیـز زمانی اثبات می‌شـود که بتواند مـردم را در هر طبقه و صنفی بـه محضر ربوبی حاضر گردانـده، آن معروف فطری که بر همگان شـناخته شده است را بازشناسـاند که او ثابت شدنی نیست. پس در این صورت تنها و ظیفه عباد گوش سپردن به پیامبر است تا در گام بعد آن هنگام که او را در دعویش صادق یافتند با تبعیت و سـلوک درکنار او مراتب معرفت را کسـب کنند. بنابر این تمسـک و تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله از حیث روشی در نظام تعلیم و تربیت الاهی دارای شـأنی خاص اسـت و به صورت یک مسأله معنوی یا تشریفاتی مطرح نمی‌شود.

هیـچ نبی مرسـلی و هیچ ملک مقربی و هیـچ مومن ممتحنی بـه مقام قرب فائز نخواهد شـد مگر به تقریـب محمد و آل محمد صلـوات الله علیهم. هرچه افاضه فیض شـود به سـبب وجود این خانواده میشـود. راه تقرب به مقام کبریائی نیسـت مگر همین راه. تمام مخلوقات محتاج خدا هستند و رفع احتیاجشان نمیشود مگر به واسطه اهل بیت اطهار.[۲۵]

قرآن و عترت دو ودیعه جاودان پیامبر

آنچنان که گفته شـد علوم الاهی برای رسیدن به معارف ربانی خویـش دو اصل مهم را مطرح کرده اسـت. یکـی حجج الاهی و دیگـری اعمال عبادی اسـت. در بحث حجج الاهی گفته شـد که شـخص پیامبر نقشـی ویژه دارد. اما این مسـاله در شخص پیامبر منحصـر نشـده و پایان نمی‌یابـد. پیامبر خدا صلـی الله علیه وآله فرسـتاده خداوند و دعـوت کننده مردم به سـوی معرفت ربوبی و تربیت الاهی اسـت که این وظیفه خویش را چه در زمان حیاتش و

میرزای اصفهانی در نامه ای که به یکی از شاگردانش به هنگام هجرت به شهر و دیاری دیگر می‌نگارد یاد آور می‌شود کـه تنهـا وظیفه «عالـم» و خـادم اهل بیت بازکردن درخانه ایشـان به سـوی شـیعیان به گونه‌ای اسـت که شیعیان در ظلمـات غیبت به درخانه هر کسـی نروند و دیگران را به عنوان ملاذ و ملجا و شیخ و رکن و قطب ندانند.

چه پس از آن به همراه دو نور به انجام می‌رساند.

قرآن: مدعای مرحوم میرزای اصفهانی در مورد قرآن آن اسـت کـه قرآن نور و بر پایه نور علمی‌اسـت که در علـوم الاهی به آن تذکر داده می‌شـود. این کتاب در حقیقت تجلی خداوند در کلامش می‌باشد که مقصود آن نیز شناخت و معرفت حضرت رب العزه است. به همین سبب این کتاب ذاتا دعوت کننده به سوی خدا و حجج او و تذکر دهنده به علم و عقل حقیقی یاد شـده در علوم الاهی است. درسـت به همین سبب راه شناختِ حقانیت آن نیز همچون شخص پیامبر ، هدایت کنندگی اش به سوی خدا و حجج او خواهد بود:

«آشکار اسـت که کلام فانی در مقصودش میباشد و مقصود از قـرآن مجید به تصریح خودش ، معرفـت به خدای تعالی و هدایت

به سوی او و فراگیری علومش و متابعت حجج او است. پس ناگزیر باید دید که آیا قرآن به گونه ای که هیچ شـک و تردیدی در آن راه نیابد ، این گونه هســت یا نه؟ پس به درستی که اگر قرآن هدایت خدای متعال در کمالاتش و به سـوی علم و نور و حججش می‌باشد ، بلاتردید حجت و برهان و نور و علامت و آیت و صفت و نعمت او می‌باشد. پس آن هنگام که هم چون خورشید آشکار گردید که او برهان و حجت و هدایت به سـوی خدای عزیز قدوس و به سوی کمالات و علم و حجتش می‌باشـد ، آشکار می‌گردد که خدا در کلامش تجلی یافته است. پس قرآن ضرورتا و ذاتـا به این امـر فریاد میکند. قرآن با زبان الوهیت و تحدی به عجز بشـر فریاد میکنـد و ندا می‌کند که خدای تعالی به خودش هدایت می‌کند و خود را به ایشـان می‌شناسـاند و قرآن مردم را به سـوی پروردگارشـان و به سوی علم ربانی هدایت می‌کند و او یادآوری به نعمتها و احسـان اوست و کلام و برهان و نور اوست و خدا در کلامش تجلی کرده است.»[۲۶]

نکته حائز اهمیتی که در این بین نباید از توجه دور بماند این مسـاله اسـت که قرآن برپایه علم و دربردارنده همه علوم اسـت. و از آن جهت که قرآن تذکر دهنده به علم و عقل اسـت آن را ذکر و تذکـره خوانده اند[۲۷]. و در حقیقت همین علوم و حکمتهای قرآن وجه اعجاز آن است که مخالفین به مخالفت با آن برخاسته اند[۲۸].

اما دومین نکته ای که نباید هرگز از چشـم دور بماند جایگاه عترت در کنار این معجزه جاودان پیامبر است. نور قرآن تنها زمانی آشکار کننده است که در معرضش قـرار گیریم و تنها زمانی در معرض آن قرار می‌گیریم که در کنار عِدلش به او نظر فکنیم و از باب علمش بدان وارد گردیم[۲۹].

پـس هرکس می‌خواهد که به قرآن مجید نظر کند تا بیابد که کلام الله اسـت یا نه ؟ و اینکه علوم و معارفش الاهیه یا بشـریه اسـت؟ ، می‌بایست به اهل ذکر و کسـانی که در قرآن به نص درباره ایشـان آمده که در نزدشـان علم به همه کتاب است و در کنار قرآن متحدی قرار داده شده اند و در احادیث متواتره میان خاصه و عامه به خلافتشان تصریح شده است رجوع کنند[۳۰].

فلاسفه این را پیش فـرض گرفته اند که روش فلسفی روش عقلی اسـت و روش انبیـاء روشـی غیـر عقلـی - نقلـی - اسـت کـه صحتش متوقـف بـر حجیت الاهـی آن اسـت. غافـل از آنکـه اولا روش فلسفی روش عقلـی نیسـت بلکه روشـی است که آن را عقلـی می‌خوانند. ثانیـا مـا حتـی یک روایـت هـم نداریم که ائمـه در پاسخ بـه پرسـش از مثلا توحید فرموده باشند خدا یکی است چون مـن امیرالمومنیـن می‌گویـم و یـــا پرسشگرانشـان که جمع قابـل ملاحظه ای از ایشـان از مخالفیـن بـوده اند و حتی مقصودشـان مبـارزه با اهـل بیت بوده اسـت را بدون اقنـاع علمـی و به صــرف حجّیـت و جایگاهشان ساکت کرده باشند.

عترت

همان طور که در بخش مربوط به پیامبر صلی الله علیه و آله اشـاره شد، عترت پیامبر به عنوان خلفای ایشان در کسب معارف الاهی جایگاهی ویژه دارند. مناصب اهلبیت ایشان را در دو جهت عمده می‌توان یاد آور شد. حجت الاهی و خلیفه رسول الله بودن ایشـان که همان «باب مدینه علم پیامبر» بودن ایشان محسوب می‌شود و حامل علوم قرآن بودن ایشان به عنوان ثقل عدل قرآن:

«بر هر عاقلی آشـکار اسـت که رسـول اکرم و امیرمومنان و ... (همه ائمه یک به یک نام برده می‌شـوند) ، این اشـخاص شناخته شده در نزد هر دوست و دشمن و هر مقر و منکری هســتند و همگان متفق اند که ایشان حجج الاهی و خلفای او و عارفان به پروردگار و حاملان علومش می‌باشـند و ایشان کسانی اند که عقل در خلافت و سفارتشـان به نحوی که هیچ تردید در آن راه نیابد مسـتقل اسـت. پس تحدی ایشان به این مقام از آشکارترین واضحات است از آن روی که همه عالم به ادعای این مقام از سـوی ایشـان اعتراف دارند. پس هرکس می‌خواهد که به قرآن مجید نظر کند تا بیابد که کلام الله اسـت یا نه؟ و اینکه علوم و معارفش الاهیه یا بشـریه است؟ ، می‌بایسـت به اهل ذکر و کسانی که در قرآن به نص درباره ایشان آمده که در نزدشان علم به همه کتاب است و در کنار قرآن متحدی قرار داده شده اند و در احادیث متواتره میان خاصه و عامه به خلافتشـان تصریح شده است رجوع

www.ebnearabi.com

کنند.»[31]

آنچه متاسفانه در واقع مورد غفلت بسیاری قرار گرفت و سبب مسدود شدن باب علم بر ایشان و پیدایش اختلاف در اندیشه ایشان گردید، فراموشی بابیت عترت برای مدینه علم رسول خدا و عدلیت ایشان در تمسک به قرآن بود. حدیث ثقلین به طور آشکار مایحتاج امت پیامبر تا قیامت را بدون هیچ قید دیگری در تمسک به ثقلین و البته تنها به ثقلین برمی‌شمرد:

«اگر بگویی که این اختلافات پس از نزول قرآن از کجا پدید آمد که برخی مذاهب باطل پس از نزول قرآن و شیوع اسلام پدید آمدند؟ و چگونه فاروق خود ایجاد کننده اختلاف شد که اباطیل بشری پیشین تا زمان ما باقی ماند؟ می‌گویم : برای علم قرآن حمله ای معین وجود دارد و شهر این علم خاتم الانبیاء و دِر این شهر علی بن ابی طالب است آنچنان که پیامبر بدان تصریح کرده : من شهر علمم و علی در آن است. پس هر کس آن شهر را می‌خواهد ، پس باید از در آن وارد گردد و مردم دِر این شهر را مسدود کردند و از مسدود شدنش درهای شهرهایِ جهل تا زمان عباسیان گشایش یافت. پس ایشان مجبور به نشر علوم بشر و تطبیق آنها با تاویلات به قرآن شدند و قرآن را که فاروق بین حق و باطل است و از شئونش رفع اختلاف است را آوردگاه خلاف و میدان اختلاف قرار دادند. و غاصبان جایگاه حمله قرآن، مردم را از حمله قرآن از روی ترس نشر علومشان و توجه مردم به ایشان جدا کردند و حمله قرآن نیز دَر نهایَت ترس و تقیه از کشته شدن و حبس و طرد بودند و گناهشان تحمل علوم قرآن و ترس غاصبین از توجه مردم به ایشان به سبب علومشان بود. عجیب آنکه ایشان سلام الله علیهم در فروعات کمال تقیه را رعایت می‌کردند اما در باب معارف الاهیه مردم را به سوی خویش دعوت می‌کردند و تصریح می‌کردند که آن علوم نزد ماست. چرا که در این کار حفظ اصول دین و بقای شریعت بود و این مطلب از حفظ جان مهمتر بود و لذا قتل و حبس و باقی

> **پاره ای از فلاسفه که متاسفانه در بزرگانشان هم دیده می‌شود ادعای خود را فراتر برده و تصور می‌کنند که مطالب ایشان مطالبی در سطح عالی است و مسائلِ معارفی موجود در کتاب و سنت، ایشان را از این مطالب بلندتر و یا در برخی تعابیر به زبان فنی مستغنی نمی‌کند. لابد معارف بشری در «زبان فنی» واجد کمالاتی است افزون بر آنچه در نزد ائمه بوده است که در زبان ساده آن وجود ندارد و برای بزرگان اهل علم ضروری است که از آن زبان استفاده کنند تا عطش علمشان سیراب گردد!**

شدائد را تحمل کردند.»[32] نکته حائز اهمیت جایگاه ویژه حمله علم کتاب است. عالم به کتاب کسی است که به سبب حمل علوم این کتاب که در واقع تجلی خداوند در کتابش می‌باشد ، شاهد صدق و حقانیت رسول خدا بر مردم قرار می‌گیرد.[33] او همان عارف بالله و حامل علوم الاهی است که باب معرفة الله و باب مدینه علم پیامبر است. و همانطور که گفته شد حقانیت و صداقت پیامبر برکسی معلوم نخواهد شد تا به معروف فطری اش تذکر یابد و البته این مطلب به دلالت همین آیه برای کسی محقق نخواهد شد مگر از باب مدینه علم پیامبر و وارث کتاب که عِدل ثقل دیگر پیمبر است.

به طور خلاصه باید گفت دستیابی به علوم الاهی جز از طریق فرستادگان الاهی ممکن نیست. این فرستادگان همانانند که حقانیت و صداقتشان به ایصال به معرفت ربوبی برای همه مردم در همه اعصار و در همه طبقات و یا به تعبیری استجابت دعوت یافته می‌شود. خاتم این پیامبران که در این دوران باب و معلم علوم الاهی است با معجزه ای مبعوث گردیده که اساسش بر علم و دربردارنده علم است. این علم همگی به وراثی خاص میراث رسیده است. این دو عدل همانانند که پیامبر آن دو را دو عدل محافظ از ضلالت درصورت تمسک تا قیامت خوانده است. میراث بری این کتاب در عده ای خاص، ایشان را شاهد بر صداقت و حقانیت پیامبر کرده است. لاجرم هیچ هدایت و معرفتی به احدی نخواهد رسید مگر از باب مدینه علم پیمبر.

امام عصر علیه السلام، امام حی غایب

تمام آنچه تا بدین جا بیان شد در حقیقت مقدمه ای برای طرح این مطلب است که متاسفانه مساله غیبت حجت دوازدهم الاهی که به شهادت لیلة القدر تاویل امروزین قرآن بر قلب او نازل می‌گردد، و باب مدینه علم پیمبر، او است؛ موجب گردیده بسیاری علی رغم اعتقاد به صحت مطالب یاد شده از توجه عملی بدان غافل شوند. درواقع شبهه غیبت شبهه «دور دسترسی امام» و لامحاله «استغنای از او» و در نتیجه «استقلال در علم آموزی» را پدید آورده است! غافل از آنکه غیبت امام تنها شبهه ای است که طی آن برای کسانی که اصل موضوع به طور کامل برایشان فهم نشده است فضای اشتباه را تشدید می‌کند.

در واقع قرآن شریف و عترت طاهره نیز به این امر توجه می‌دهند که غیبت امام عصر هیچ تغییری در روند کسب علم ومعرفت در مکتب وحیانی پدید نمی‌آورد ، اگرچه دسترسی آب فرورفته در زمین سخت است اما تنها ماء معین آنجا است و سرچشمه او است. به همین منظور یکی از بزرگترین خرده گیریهای میرزای اصفهانی به

میـرزای اصفهانـی در جائی گفته بود که با وجود امام زمان نیازی به مرشـد و قطب و مراد نیسـت. از سـوی دیگر گفته بود که راه کمال جز از در خانه اهل بیت عصمت مسـیر دیگری ندارد. از طرفی عدم رعایت تقوا و ظلم به عباد را سد کننده راه دانست. در واقع او کلامی‌شیرین و البته بس دقیق را تذکر می‌دهد و آن توجه به این مطلب اسـت که اگر کسـی در سـر شور وصول به محضر حضرت رب العـزه دارد بایـد هـر لحظه خود را در محضـر ولی وقت بداند و ادب محضـر او را رعایت کند و ابتدائاً و اسـتمراراً از آنچه موجب اذیت وجود مقدس خاتم الانبیاء و ائمه هدی علیهم السـلام است توبه کند.

حاملین علوم بشری در دوران غیبت این است که چرا راه کسب علم ومعرفت را بـه جای طلب از اهلش به طلب از غیر اهلش تبدیل سـاختند؟ ایشـان به همین سبب در واقع تمام همت خویش را مصروف این امر گرداند که به خود و شـاگردان خود یادآور شـود که خداوند خود متکفل تربیت عبادش اسـت و این کار را به پیامبرش انجام می‌دهد و او مسـتغنی از هرچه غیر خود است. و همانطور که گفته شد این امر امروز به ولی عصر علیه السلام تحقق می‌یابد. بـه همین جهت میـرزای اصفهانی در نامه ای که به یکی از شـاگردانش به هنگام هجرت به شهر و دیاری دیگر می‌نگارد یاد آور می‌شود که تنها وظیفه «عالم» و خادم اهل بیت بازکردن درِخانه ایشان به سوی شیعیان به گونه‌ای اسـت که شـیعیان در ظلمات غیبت به درخانه هر کسی نروند و دیگران را به عنوان ملاذ و ملجا و شیخ و رکن و قطب ندانند.[۳۴]

دفع یک توهم

برخی از بزرگان فلسـفه آنجا که سـخن از ضرورت مراجعه به اهل بیت علیهم السلام در کسب علوم الاهی می‌رود موضوعی را مطرح می‌کنند که از جهات متعددی مورد توجه است. لب کلام ایشان آن است که مباحث الاهیات که مباحث اصول دین اسـت مباحثی عقلی محض است که نتیجه ثبوت آنها تامین حجیت تفاصیل کتاب و سنت است و الا استناد به حجیت کتاب و سنت از خود کتاب و سـنت امری دوری و باطل است و حتی مسائل مربوط به خدا نیز از راه عقل مورد استناد قرار می‌گیرد.

زمانی که این گونه دعاوی مورد کند و کاو قرار گیرد به وضوح چند جهت مشهود می‌گردد. جهت اول اثبات همین مدعا است که در روش علوم بشری ـ به بهانه استدلال به عقلی بودن این مباحث و عدم ابتنای حجیتی به حجیت قرآن و سنت ـ از جهت روش کسب علم، ضرورتی برای اخذ علم از پیامبر و عترت در نظام فکری ایشان دیده نمی‌شود و آنجا که سخن از مراجعه بزرگانِ فلسـفه به اخبار و احادیث می‌رود در واقع چیزی جز تزیین مباحث به کلمات بزرگانی که در نزد هر صاحب رایی عظمت ایشـان مبرهن اسـت ، در میان نیست. این درحالی است که آن چنان که اشاره شد راه رسیدن به علوم الاهیه و معرفـت واقعـی پروردگار تنها و تنها معلمین الاهـی اند و اثاره عقل نیز به واسطه آنان صورت می گیرد؛ اگرچه برخی ظنّیات و وهمیّات خویش را عقل و علم و مفاهیم و تصورات خویش را معرفت شمرند.

جهـت دوم، اثبات بدون دلیـلِ ادعایِ این همانی عقل با روش فلسـفی یا به اصطلاح ایشـان روش برهانیَ اسـت. ظاهرا فلاسـفه از جانب خود این

را پیش فرض گرفته اند که روش فلسفی روش عقلی است و روش انبیاء روشی غیر عقلی ـ نقلی ـ است که صحتش متوقف بر حجیت الاهی آن است. غافل از آنکه اولا روش فلسفی روش عقلی نیست بلکه روشی است که آنرا عقلی می‌خوانند. ثانیا ما حتی یک روایت هم نداریم که ائمه در پاسخ به پرسش از مثلا توحید فرموده باشند خدا یکی است چون من امیرالمومنین می‌گویم و یا پرسشگرانشان که جمع قابل ملاحظه ای از ایشان از مخالفین بوده اند و حتی مقصودشان مبارزه با اهل بیت بوده است را بدون اقناع علمی‌و به صرف حجّیت و جایگاهشان ساکت کرده باشند؛ و از مسلمات دیگر هم این است که هرگز ائمه به شیوه فلسفی پاسخ نداده اند. همچنین نکته قابل توجه دیگر آن است که هرمطلبی را که فیلسوفان به دلیل نوع نگاه خاصشان به مسائل نتوانستند عقلی بیابند مدعی شوند که صرفا نقلی است و مبتنی بر ایمان پذیرفته می‌شود، هیچ کمک واقعی ای به عقلی بودن ایشان و نقلی بودن دیگران نمی‌کند ! جهت سوم مطلب آن است که پاره ای از فلاسفه که متاسفانه در بزرگانشان هم دیده می‌شود ادعای خود را فراتر برده و تصور می‌کنند که مطالب ایشان مطالبی در سطح عالی است و مسائلِ معارفیِ موجود در کتاب و سنت، ایشان را از این مطالب بلندتر و یا در برخی تعابیر به زبان فنی مستغنی نمی‌کند. لابد معارف بشری در «زبان فنی» واجد کمالاتی است افزون بر آنچه در نزد ائمه بوده است که در زبان ساده آن وجود ندارد و برای بزرگان اهل علم ضروری است که از آن زبان استفاده کنند تا عطش علمشان سیراب گردد! باید گفت که این کلام بیش از پیش نبودن جایگاه منطقی واقعی برای توسل و توجه به انبیاء و ائمه در نظام ایشان را آشکار می‌کند. برای مطالبی صرفا عقلی که حجّیتش به خودش می باشد و درسطح بالاتر از سطح معارف الاهی و به زبانی علمی و فنی تر از زبان آیات و روایات مطرح می‌شود چه جایگاه حقیقیِ علمی‌برای توجه با ائمه وجود دارد؟

جایگاه تقوا و اعمال عبادی در کسب علوم الاهی

پیشتر اشاره شد که در نظام علوم الاهی از لحاظ روشی برای کسب علم و معرفت دو رکن اساسی مد نظر است. رکن اول توجه به حجج الاهی بود که به واسطه آن بحث از پیامبر و عترت او شد. اما رکن دوم توجه به جایگاه تقوا و اعمال عبادی است. آنچه پیرامون تقوا در این نظام مطرح است در دو مقطع قابل بررسی است. مقطع نخست هنگام کسب علوم و معارف الاهی و پیش از پذیرفتن صحت دعوی پیامبر است. سطح دوم نیز پس از پذیرش صحت دعوی پیامبر و به منظور نیل به درجات و مدارج عالی‌تر است.

> **از جمله تفاوت‌های روشی دیگر میان علوم بشری و علوم الاهی در منظر میرزای اصفهانی همگانی بودن علوم الاهی است. انبیاء برای دعوت همگان آمده اند و رسیدن به معارفشان جز بر وجدانیات و افعال اختیاری مکلّفین بر هیچ امر دیگری مبتنی نیست. ایشان هیچ پیش شرطی که تحصیل آن برای عده ای غیر ممکن یا بسیار دشوار باشد را در قبول دعوتشان وضع نکرده اند. این در حالی است که نه روش برهانی (فلسفی) قابل فهم برای همگان است و نه روش ریاضتی (عرفانی) قابل وصول برای همگان.**

جایگاه تقوا پیش از پذیرش صحت دعوی پیامبر به هنگام کسب معرفت

باید به خاطر داشت که خداوند معروف فطری و محبوب بالذات در نزد جمیع بشر است اگرچه این معرفت فراموشانده شده است. نکته حائز اهمیت آن است که این نسیان معروف فطری سبب نگردیده است که خداوند همانند یک مجهول مطلق باشد که می‌بایست آن را کشف کرده و به اثبات رسانید. از سوی دیگر تثبیت معرفت معروف فطری در انسانها نیز به معنای آگاهی و توجه دائمی‌به آن معروف در نزد آدمیان نمی‌باشد. به همین دلیل است که آدمی‌از آن هنگام که پای در سرای خاک می‌گذارد غافل از اوست. اما وظیفه انبیاء و فرستادگان الاهی تذکر به آن معروف فطری است. انسانی که فطرتش زنگارِ اوهام نگرفته باشد با آیتیتِ کوچکترین آیه ای از آیات الاهی و تذکّری از مذکران ربوبی شعله محبت محبوب بالذات و شناخت معروفِ منسیً در دلش زبانه می‌کشد و انگیزه طلب معرفت را در دل خود می‌یابد. به تعبیر میرزای اصفهانی : مطلوب نزد هر کس شناخت صانعش می‌باشد. به درستی که صانع عالم در نزد همگان فطرتا محبوب است[۳۵]. اصلا همین محبوبیت بالذات معروف فطری است که ضرورت استماع مدعیان سفارت الاهی را برای افراد به وجود می‌آورد. والا هیچ عقل سلیمی‌ضرورت و یا مطلوبیتی در شنیدن هیچ ادعایی را در این آشفته بازار مدعیان علم و معرفت نمییابد.

جایگاه تقوا پس از پذیرش صحت دعوی پیامبر

تقوا پس از پذیرش دعوی پیامبر به دو جهت برای کسب معرفت لازم است. جهت نخست همان جهتی است که در بند قبلی ذکر شد. یعنی مناقضه آشکار میان وصول به معرفت ربوبی و ظلم و ادبار و استکبار. اما جهت دوم این ضرورت خشوع و خضوع زایی معارف

در روش علوم بشری از جهت روش کسب علم، ضرورتی برای اخذ علم از پیامبر و عترت در نظام فکری ایشان دیده نمی‌شود و آنجا که سخن از مراجعه بزرگان فلسفه به اخبار و احادیث می‌رود در واقع چیزی جز تزیین مباحث به کلَمات بزرگانی که در نزد هر صاحب رایی عظمت ایشان مبرهن است ، در میان نیست. این درحالی است که آن چنان که اشاره شد راه رسیدن به علوم الاهیه و معرفت واقعی پروردگار تنها و تنها معلمین الاهی‌اند و آثاره عقل نیز به واسطه آنان صورت می‌گیرد؛ اگرچه برخی ظنّیات و وهمیّات خویش را عقل و علم و مفاهیم و تصورات خویش را معرفت شمرند.

الاهی در دل مومنین است. معرفت ، عبادت و خشیت می‌آورد.
میرزای اصفهانی برای تشدید درجات معرفت بالنسبه به اطاعت پیامبر صلی الله علیه و آله یک شاهد تجربی ـ تاریخی جالبی هم ذکر می‌کند و از آن نتیجه جالبی می‌گیرد :

«پس در ابتدای امر، اطاعت رسول با گوش سپردن به او پیرامون اساس دعوت(اش) و آنچه بدان تذکر می‌دهد واجب است. پس هر کس او را به فطرتش شناخت بر او تصدیق (پیامبر و دعوت و معرفت ربوبی) واجب است. پس آن هنگام که او را تصدیق کرد اذعان بدان و عقد قلب (اعتقاد) به آن نیز واجب می‌گردد. هر میزان (بنده) به اطاعتش بیافزاید در معرفت فزونی می‌یابد و نتیجه رسالت و وساطت (پیامبر) را مشاهده می‌کند. هر کس به حال عموم مسلمین بنگرد می‌بیند که آنان به میزان اطاعتشان از رسول و لو به کمترین میزانش از خدای تعالی به هنگام بلیات و سختی‌ها محجوب نمی‌گردند ،آنچنانکه طبیعین و کفار و مشرکین (از معرفت ربوبی در احتجاباند). غیر مسلمانان نسبت به وجدان حق همانند چارپایان در هنگام غفلت اند ، بلکه ایشان در مسیر گمراه تری قرار دارند.پس ایشان (غیر مسلمین) قائل به دهر و طبیعت و پسر خدا بودن عزیر و مسیح اند و آتش را خالق آسمان‌ها و زمین می‌دانند و ایشان مغضوب علیهم و ضالین اند.و آن هنگام که در گروه‌های مسلمانان بیاندیشی می‌یابی که مطیع ترین ایشان در اوامر پیامبر صلی الله علیه و اله با معرفت ترین ایشان به پروردگارشان هستند و آن هنگام که (انسان) در حال اطاعت کنندگان از خلفای رسول ـ آنچنان که او ایشان را شناسانده و ایشان را یکی از دو ثقل قرار داده ـ تأمل کند می‌یابد که ایشان نسبت به غیر خودشان با معرفت ترند و هکذا (در میان شیعیان نسبت به هم). و این مطلب پس از قیاس وجدان شیعیان مطیع ائمه علیهم السلام با حال معصیت کنندگان از ایشان و همچنین قیاس حال مسلمین با غیر خودشان از عموم مسیحیان و یهودیان و مجوسان و قیاس ایشان با طبیعین و دهریین آشکار می‌گردد. این مطلب بر هر عاقلی آشکار است. پس عدم احتجاب مسلمین در یک درجه نسبت به عموم غیرخودشان برهانی است بر رسالت رسولشان آنچنان که برتری درجه معرفت شیعیان نسبت به غیر خودشان برهانی است بر خلافت ائمه ایشان صلوات الله علیهم.»[36]

در واقع باید گفت پس از شناخت خداوند به آیاتش برای آمادگی به رسیدن وجدان الرب بالرب و معرفت او ضروری است که آدمی‌خود را مهیا سازد:

«بلکه می‌گوئیم بعد از معرفت پروردگار به آیات بر (انسان) واجب است که برای حضور با معرفیت پروردگار با ظهورش آماده گردد، آنچنان که کنه افعال قلبی و بدنیاش را چنان تغییر دهد که مخالف حضور در محضر پروردگار نباشد و به وسیله این آداب روحش را در ملکوت علم آماده سازد تا خدای تعالی به او این مرتبه شامخه را اعطا فرماید و آن این است که پروردگار را به ظهور خود او ببیند و آیات و اسماء را با آشکار کنندگی پروردگار ببیند. خداوندا بحق محمد و خاندان پاکش به ما روزی فرما و ما را از علاقهمندیهای نفس و شهواتش و ریسمانهای شیطان رجیم خلاص فرما؛ پس او میان انسان و قلبش و میان روح و مشاهده پروردگار با آشکارکنندگی خود و نورش مگر برای عباد مخلصاش حائل میشود. و عمده ترین (عامل) در این مسیر اذاعه ذکر است آنچنان که خدای تعالی فرموده : و هر کس از ذکر رحمان دوری کند بر او شیطانی می‌گماریم پس او برایش قرین خواهد بود.»[37]

اما نکته مهمی که در شیوه رعایت تقوا می‌بایست لحاظ شود مسأله مراقبه در محضر امام حی است[38]. همان طور که اشاره شد میرزای اصفهانی در جائی گفته بود که با وجود امام زمان نیازی به مرشد و قطب و مراد نیست. از سوی دیگر گفته بود که راه کمال جز از در خانه اهل بیت عصمت مسیر دیگری ندارد. از طرفی عدم رعایت تقوا و ظلم به عباد را سد کننده راه دانست. در واقع او کلامی‌شیرین و البته بس دقیق را تذکر می‌دهد و آن توجه به این مطلب است که اگر کسی در سر شور وصول به محضر حضرت رب العزه دارد باید آنا فانا خود را در محضر ولی وقت بداند و ادب محضر او را رعایت کند و ابتدائاً و استمراراً از آنچه موجب اذیت وجود مقدس خاتم الانبیاء و ائمه هدی علیهم السلام است توبه کند:

«آیا باید نا امید شویم از افاضه فیض و رحمت یا طریقی و راهی برای نیل به این نعمت عظیم هست؟ چگونه ممکن است راه نباشد ؛ البته راه و طریقی دارد لکن مشی این راه مشروط به شرائط و وابسته به به جا آوردن واجباتی است. واجب اول که فوری و تاخیر انداختنش باعث هزار گونه ندامت و پشیمانی است توبه به درگاه اوست از معاصی کرده شده ... ما عباد هم به واسطه اینکه اذیت [به سبب محرماتی که مرتکب میشویم] را از آل محمد علیهم السلام سلب نمائیم باید توبه کنیم ؛ چون آنها دوستان خدا هستند در نتیجه مورد لطف و مرحمت خداوندی واقع می‌شویم ... چون هرچه

از طرف مولا برسد بآبروی پیغمبر میرسد و قدم اول شرطش اذیت نکردن پیغمبر است ... اگر رفع تمام خرابی‌های گذشته و تلافی مافات شد مستحق شفاعت است و گرنه پیغمبر هر طاغی و یاغی را شفاعت نخواهد کرد.»[۳۹]

نماز پلکان معرفت

یکی از نکاتی که میرزای اصفهانی در کسب معرفت برروی آن پافشاری می‌کند توجه به موضوع نماز است. ایشان می‌گوید اساسا معرفت بر خلاف نظر فلاسفه اکتسابی تعقلی نیست بلکه اعطای الاهی است. از سوی دیگر برخلاف گفتَار صوفیان و عارفان برای رسیدن به معرفت ریاضت و تحمل مشقت امری ناصواب است چراکه تحمل آنها جز برای اوحدی امت درصورت پذیرش سایر مسائل آن غیر ممکن و مختل کننده نظام حیات ایشان است. و اگر راه معرفت چنین راههایی باشد اساسا با وعده انبیاء به دعوت همه مردم در تمام سطوح به معرفت ربوبی ناسازگار است. بر این پایه مساله نماز در نظام معرفتی‌ای که او تبیین می‌کند جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. چرا که در دین ازآن با عنوان «عمود دین» و «نردبان قرب و لقای پروردگار» یاد شده است. به همبن لحاظ آخرین باب رساله ابواب الهدی را کلا به نماز اختصاص داده است. میرزای اصفهانی در همان باب می‌گوید خداوند راه رسیدن به معرفت خویش را نه تعلیم فلسفه و نه تحصیل ریاضت و تجرید بلکه راه آن را نماز قرار داده است.[۴۰] در حالی که ایشان در جای دیگری از همین رساله می‌گوید صوفیه به خلاف شریعت باب تجریدات و تسلیم دربرابر شیخ را گشود در حالی که راهش نماز بود. صوفیه نماز را به سبب اینکه جزو اعمالی بود که بر توجه و التفات به معانیاش استوار بود از عروج به مقام فناء دور می‌دانستند.[۴۱]

فطری بودن علوم الهی

یکی دیگر از تفاوتهایی که میرزای اصفهانی در تفاوت روش علوم الاهی با علوم بشری در کسب معرفت مطرح می‌کند مساله فطری بودن علوم الاهی است. در تبیین ایشان علوم الاهی بر پایه علم و عقل و معرفت فطری است. بر این اساس برای فهم مسائل و گفتارها بدون احتیاج به جعل اصطلاح و تشکیل قیاسات و ... کافی است که به انوار علم و عقل و یا معروف فطری تذکر داده شود.

«به درستی که از عظیم ترین موهبت‌های خدای عزوجل در معارفش و در خلقتش و در کشف مرادهایش همان فطرتی است که مردم برآنند. او تمام ارکان معارفش از شناخت خود ، و شناخت عقل و علم و حقیقت وجود و رسول و حجت‌هایش و همچنین شناخت آنچه زندگی و آخرت مردم بدانها برپاست را بر امری که فطری همه مردم است قرار داده و از همین مسیر فطری برای کشف مرادات خویش در کلامش و کشف مراد رسل و حججش رفته است. این مسأله از عجیب ترین امور است که ورود به علوم پیچیده و امور ساده عادی هردو از مسیر واحدی است بدون اینکه راهی خاص و یا اصطلاحی مخصوص در نظر گرفته شود. پس راه در تمام آنچه گفته شد همانی است که در کلامش بدان تصریح فرموده: فطرتی که مردم را بر آن مفطور ساخت، در خلقت خداوند تبدیلی نیست، این دین قیّم است اما اکثر مردم نمی‌دانند. پس از بزرگترین نشانه‌های حقانیت دین اسلام موسَس بودن آن بر تذکر به امور فطری است که این امر آشکارکننده آن است که صانع حکیم همان حاکم تشریع کننده دین — جلّ شأنه و تقدّست اسمائه — است».[۴۲]

ایشان در مقابل، روش علوم بشری را روش نظریات می‌دانند. منظور ایشان از این بیان آن است که علوم بشری به جای توجه به آنچه انسان فطرتا می‌یابد و وجدانیات اوست، سعی در تشکیل براهین و قیاساتی دارند که ساخته شده از اصول علّی است و اساس معرفت در نظر ایشان یقین و جزم است که گاهی به درستی اصابت می‌کند و گاهی نه.[۴۳]

در حقیقت تحلیل روش شناختی میرزای اصفهانی از روش فلسفی پیرامون تعلیم آن است که فلاسفه به جای توجه به نور علم وعقل و دیدار واقعیت، به تصور مفاهیم پرداخته و مسائل را برمبنای نظام علیّ و بنیانهای نظری که پاره‌ای از آنها را به عنوان مفاهیم بدیهی پذیرفته اند تفسیر و تحلیل می‌کنند[۴۴]. لذا به جای اینکه در کشف واقعیات به دنبال دیدار حقایق به نور علم باشند، سعی در پی جویی علت از معلول برمی‌آیند که این مسأله سر منشاء بسیاری از خطاهای ایشان از جمله در مباحث خداشناسی و یا جبر و تفویض شده است.

> **میرزای اصفهانی: اگر بگویی که اختلافات پس از نزول قرآن از کجا پدید آمد که برخی مذاهب باطل پس از نزول قرآن و شیوع اسلام پدید آمدند؟ و چگونه فاروق، خود ایجاد کننده اختلاف شد که اباطیل بشری پیشین تا زمان ما باقی ماند؟ می‌گوییم : برای علم قرآن حمله ای معین وجود دارد و شهر این علم خاتم الانبیاء و در این شهر علی بن ابی طالب است. مردم در این شهر را مسدود کردند و از مسدود شدنش درهای شهرهای جهل تا زمان عباسیان گشایش یافت.**

همگانی بودن علوم الهی

از جمله تفاوتهای روشی دیگر میان علوم بشری و علوم الاهی در منظر میرزای اصفهانی همگانی بودن علوم الاهی است. انبیاء برای دعوت همگان آمده اند و رسیدن

میـرزای اصفهانی: عجیب آنکه ائمه سـلام الله علیهم در فروعـات کمال تقیه را رعایـت می‌کردند اما در باب معارف الاهیه مردم را به سوی خویش دعوت می‌کردند و تصریح می‌کردند که آن علوم نزد ماسـت. چرا که در ایـن کار حفـظ اصول دیـن و بقای شـریعت بود و این مطلب از حفظ جان مهمتر بود و لذا قتل و حبس و باقی شدائد را تحمل کردند.

به معارفشـــان جز بر وجدانیات و افعال اختیاری مکلّفین بر هیچ امر دیگری مبتنی نیست. ایشان هیچ پیش شرطی که تحصیل آن برای عده ای غیر ممکن یا بسیار دشوار باشد را در قبول دعوتشان وضع نکرده اند. این در حالی است که نه روش برهانی (فلسفی) قابل فهم برای همگان اســت و نه روش ریاضتی (عرفانی) قابل وصول برای همگان. به سـخن دیگر تکلیف بشــر برای کسب معرفت از طریق براهین فلسفی که مسلما برای اکثر افراد خاصه غیر محصلین علوم فلسفی و کودکان و ... غیر قابل فهم است نه تنها تکلیف مالایطاق اســت که با وعده خدا و رسول به شــناخت خداوند نیز مغایر است. این مساله در باب تکلیف به ریاضت برای تجرید و شهود به مراتب در تناقض روشـــنتری با روش علوم الاهی اســت. این مسأله زمانی بیشــتر خودنمائی می‌کند که توجه داده شود هردو روش بشری ذاتا مصون از خطا نیســتند و این خود سختی کار را به مراتب برای غیر خواص افزون تر می‌کند[۴۵].

پی نوشت‌ها:

۱ – انوار الهدایة،ص۳؛ و در عبارتی مشابه : ابواب الهدی، ص ۱۱۶.
۲ – آفاق فلســفه از عقل ناب تا حکمت احکام ، گفتگوهایی با دکتر مهدی حائری یزدی، چاپ نشر و پژوهش فرزان روز ، صص۴۶و۴۷.
۳ – همان.
۴ – درآمدی به کتاب اسـفار،، مهدی حائری یزدی ، ایران نامه، سـال هشتم شماره یکم زمستان ۱۳۶۸.
۵ – مقالات فلسفی ، مرتضی مطهری ، ج ۳ ص ۳۶ انتشارات حکمت، چاپ اول ۱۳۶۹.
۶ – همان ، ص ۱۳ و ۱۴.
۷ – همان ، مقالات نگاهی اجمالی به سـیر فلسـفه در اسـلام و فلسـفه اسلامی‌پیش از ملاصدرا.
۸ . تاریخ الفلسفة العربیة ، حنا الفاخوری و خلیل الجر.
۹ . ابواب الهدی، صص ۹۸ و ۹۹؛ مشـابه این مطلب در تاریخ معتزله تالیف محمد جعفر جعفری لنگرودی ص ۵۷و۵۸ و مکتب تفکیک ص ۹۱و۹۲ آمده است.
۱۰ – همان
۱۱ – بحار الانوار ، ج ۵۷، ص ۱۹۷.
۱۲ – این مطلب در تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر ذبیح الله صفا ج ۱ ص ۴۴ به نقل از عصر المامون ، دکتر احمد فرید رفاعی ج۱ چاپ ۴ ص ۳۷۵ و ۳۷۶ آمده است.
۱۳ – ابواب الهدی، باب الثامن، ص۲۲۸ و ۲۲۹.
۱۴ – تفسـیر المیزان ، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی ، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ ج۵ ص ۴۱۹.
۱۵ – مجموعه مقالات ج۲ ص ۲۱۹و۲۲۰ به کوشـش و مقدمه سید هادی خسروشاهی ، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی‌چاپ اول ۱۳۷۱.
۱۶ – مسـار الفلسـفة فی ایران و العالم – سـید محمد خامنه ای – ص ۲۲۱ – انتشـارات بنیاد حکمت اسـلامی‌صدرا – الطبعة الاولی ۲۰۰۶م.
۱۷ – ابواب الهدی، ص ۱۰۰.
۱۸ – ابواب الهدی ، باب الثامن.
۱۹. ابواب الهدی، باب الحادی عشر، ص ۲۵۹.
۲۰ – آفاق فلسفه، ص ۲۴.
۲۱ – انوار الهدایة، ص ۲۳.
۲۲ – معارف القرآن – نسخه صدرزاده – ص ۱۶۲
۲۳ – معارف القرآن – نسخه صدرزاده – ص ۵۲۰
۲۴ – معارف القرآن – نسـخه بروجردی – ص ۴و۵ ؛ ابواب الهدی ، ص ۱۶۲.
۲۵ – تقریرات منابر معرفت نفس – مرحوم یگانه – ص ۶۹
۲۶ – معارف القرآن – نسخه صدرزاده – صص۱و ۲.
۲۷ – معارف القرآن ، نسخه صدرزاده ص ۱۳.
۲۸ – نامه به شاهزاده افسر.
۲۹ – برای اطلاع بیشتر به نظرات مرحوم میرزای اصفهانی در بحث قرآن و حجیت ظواهر به رساله مصباح الهدی در اصول مراجعه کنید.
۳۰ – معارف القرآن – نسخه صدرزاده – ص ۴۱
۳۱ – معارف القرآن نسخه بروجردی، ص ۲۲ .
۳۲ – انوار الهدایة صص ۶و۷و۸
۳۳ – آیه آخر سوره رعد.
۳۴ – نامه به شیخ محمد باقر ملکی میانجی، فصلنامه سفینه شماره ۱.
۳۵ –ابواب الهدی، ص ۳۱۱.
۳۶ – معارف القرآن – نسخه بروجردی ، ص۵و ۶ ؛ ابواب الهدی، ص ۲۶۳.
۳۷ – انوار الهدایة ص ۳۷.
۳۸ – برای اطلاع بیشتر از این مطالب رجوع کنید به مقالات باورداشت امامت – مهدویت در مکتب سـامراء ، فصلنامه تاریخ معاصر ایران ، شـماره ۳۹ و مکتب معارف خراسـان ، ماهنامه زمانه شماره ۶۲ از همین قلم.
۳۹ – تقریـرات منابـر معرفت نفس میرزای اصفهانی بـه قلم مرحوم یگانه صص ۷۲ الی ۷۵.
۴۰ – ابواب الهدی ، باب ۲۵، ص ۴۲۱.
۴۱ . ابواب الهدی، باب ۲۳، ص ۴۱۱.
۴۲. ابواب الهدی، ص ۲۶۵
۴۳. ابواب الهدی، ص ۱۴۳ و ۱۴۷.
۴۴. ابواب الهدی، ص۲۳۵.
۴۵. انوار الهدایة ، ص ۲۰

۴ مقاله

دفاع از حدیث

مهدی حسینیان قمی

حجت الاسلام و المسلمین حاج شیخ مهدی حسـینیان قمی در سـال ۱۳۳۶ در شهر مقدس قم متولد شد. پدرش مرحوم حجت الاسلام والمسـلمین حاج شیخ محمـد حسـینیان (فضائلـی) و مادرش از خاندان علم و روحانیت صفایی حایری است .
وی در سن ۱۳ سالگی تحصیل در حوزه را آغاز و در سن ۱۹ سالگی مقدمات و سطح را نزد اساتیدی چون آیـات مرحوم علی صفایی حایری، ذهنی تهرانی، حاج شیخ حسن تهرانی، سـتوده، مقتدایی و آیـت الله العظمی‌سـبحانی به پایان رساند و درس خارج فقه و اصول را آغاز کرد.
حسـینیان پیـش از انقـلاب از دروس خارج فقـه و اصول آیت الله العظمی‌وحید خراسـانی بهره مند گردید و بـا پیروزی انقلاب اسلامی‌با حضور در درس خارج فقـه و اصول یکی از شـاگردان برجسـته امـام راحـل و علامه طباطبایی، آیت الله العظمی‌سید محمد حسن مرتضوی لنگرودی فرزند حضرت آیت‌الله العظمی‌سید مرتضـی مرتضوی لنگرودی که از علمای بـزرگ معاصر با آیت الله العظمی‌بروجـردی بـود، به مدت ۲۷ سال از این عالم ربانی بهره‌های فراوان علمی‌و اخلاقی برد.
حجـت الاسـلام و المسـلمین مهـدی حسـینیان تدریس چند دوره دروس سطح حوزه (ادبیات، رسـائل، مکاسـب و کفایـة) و تفسیر قرآن و علوم حدیث و نیز تالیـف و پژوهـش کتب و بیش از پنجاه مقاله در زمینه مسـائل فقهی، اصولی، تفسیر و حدیث را در کارنامه علمی‌خود دارد. کتاب زخم خورشید پیرامون خطبه‌های حضرت زهرا سـلام الله علیها از جمله تالیفات اوست.

اشاره

حدیث یکی از اساسی ترین منابع فقهی، معرفتی و اعتقادی تشیع است. مع الاسف برخی رویکردهای خاص در نقد و بررسـی احادیث که عمری طولانی نداشـته، موجب کم اعتباری این منبع عظیم شده و در ذهنیت عده ای گویا اصل بر عدم اعتبار احادیث است مگر آن که خلاف آن ثابت شود! مقاله حاضر کوشـیده اسـت این رویکرد غلط را نقد کرده و از رویکرد صحیح و مشهور بین علمای شیعه در بررسی و پذیرش و رد احادیث دفاع نماید.

دو مبنای اصولی و رجالی

دو مبنـا در ارتباط با پذیرش روایات مطرح اسـت: یك مبنای اصولی و یك مبنای رجالی؛ مبنای اصولی همان اعتبار و حجّیّت تنها «خبر ثقه» [یعنی خبر و روایتی که راویان آن مورد اعتماد هسـتند و در مقابل آن «خبر موثوق به» اسـت یعنی خبر و روایتی که به وسـیله ادله، قرائن و شـواهدی به صحت محتوای آن اعتماد پیدا می‌کنیم، اگر چه راویان آن مجهول یا مورد اعتماد نباشند] است، مبنای رجالی همان سـخت‌گیری در توثیقِ راویان اسـت و نمونه روشن و مشخّص از کسانی که این دو مبنا را پذیرفته‌اند، جناب حضرت آیت الله العظمی خوئی – قدّس سرّه – است. بر پایه پذیرش حجّیّت تنها خبر ثقه در اصول، و سخت‌گیری در توثیق راویان در رجال، اعتبار روایات و مجموعه‌های روایی شیعه بسـیار آسـیب می‌بیند و شاید از روایات و مجموعه‌های روایی شیعه، چیزی در حدود ده درصد حجّیّت و اعتبار یابد و به این شکل میراث بزرگ امامان شیعه – یعنی احادیث – از اعتبار و حجّیّت می‌افتد و

دو مبنـا در ارتباط با پذیرش روایات مطرح اسـت: یک مبنای اصولی و یـک مبنای رجالی؛ مبنای اصولی همـان اعتبار و حجّیّت تنها «خبر ثقه» [یعنـی خبر و روایتی کـه راویان آن مورد اعتماد هسـتند و در مقابل آن «خبـر موثوق به» اسـت یعنی خبر و روایتی که به وسـیله ادله، قرائن و شـواهدی به صحت محتوای آن اعتماد پیدا می‌کنیم، اگر چه راویان آن مجهول یا مورد اعتماد نباشـند] است. مبنای رِجالی همان سخت‌گیری در توثیق راویان اسـت و نمونه روشـن و مشخّص از کسانی که این دو مبنا را پذیرفته‌اند، حضرت آیت الله العظمی خوئی – قدّس سرّه – است. بر پایه پذیرش حجّیّت تنها خبر ثقه در اصول، و سخت‌گیری در توثیق راویان در رجال، اعتبار روایات و مجموعه‌های روایی شیعه، بسیار آسیب می‌بینند و شـاید از روایات و مجموعه‌های روایی شـیعه، چیزی در حدود ده درصد حجّیّت و اعتبار یابد.

مجموعه کمی از روایات، اعتبار خواهد داشـت؛ مثلاً از مجموع حدود چهل هزار روایت فقهی، چیزی در حدود چهار هزار روایت معتبر و حجّت خواهیم داشت.
ولی اگر در اصول، به مبنای حجّیّت خبرِ موثوقٌ به معتقد شویم و در رجال، به مبنای رجالی کسانی چـون: وحید بهبهانی، بحر العلوم و آیت الله العظمی بروجردی تن دهیم که این مبنا در توثیق راویان، سخت‌گیر نیست، در نتیجه شاید از حدود چهل هزار روایت، چیزی در حدود حدّاقل بیش از سی هزار روایت اعتبار یابد.
باید این دو مبنای اصولی و رجالی که روایات شیعه را بر باد می‌دهد، مورد بررسی و نقد قرار گیرد؛ هم با توجه به اقوال عالمان و محقّقان شـیعه، و هم با توجه به اسـتدلال‌های اصولی و رجالی (دقت شود) و در این میان، تفاوت دو مبنا و آثار این مبانی مشخص شود؛ آن‌گاه پس از این بررسی، راه‌های اعتباریابی روایات، و راه‌های ثبوت وثاقت راویان مورد توجّه قرار گیرد و فهرست آن فراهم گردد.
در این مقاله مایلم به اعتبار روایات اهل بیت علیهم السّـلام و مجموعه‌های روایی شـیعه بپردازم

اگر ما در اصول بتوانیم مبنای حجّیّت خبر موثوق را به اثبات برسـانیم که به اثبات رسـیده است و اکثریّت قریب به اتفاق عالمان و فقیهان شـیعه، بر این مبنا هسـتند و جداً طرفداران مبنای حجّیّت تنها خبر ثقه - آن‌گونه که آیت الله العظمی خوئی بدان پایبند اسـت - در اقلّیّت شـدیدی هستند و نیـز اگر بتوانیم در رجـال، تنها راه وثاقت را منحصر به توثیق قدمای رجال نکنیم و راه‌های بسـیار اثبات وثاقت راویان را بپذیریم - آن‌گونه که بسـیاری از عالمان رجال و فقیهان شـیعه پذیرفته‌اند - اکثریّت روایات شیعه اعتبار می‌یابد.

و مبنـای اکثریّت عالمان و فقیهان نامور شـیعه را درباره روایات به اثبات برسـانم و نظرات عالمان شیعه را از گذشته تا به امروز بیاورم و حتّـی از مراجع معاصر - که خداوند بر توفیقاتشـان بیفزاید - نیز مدد گیرم تا خدای نکرده کسی نپندارد که این مبنا که ما از آن یاد می‌کنیم، مبنایی است مهجور.

خداوند می‌داند که چه رنجی می‌برم که در حوزه و کلاس‌های درس، و نیز در برخی مجلّات و مقالات برخی از اسـاتید، بی جهت روایـات را از دم تیـغ می‌گذرانند و بر مبنای اقلّیّت، از اعتبار روایات می‌کاهند و هرگز حتّی حاضر نیسـتند که یادآور شـوند که در باب اعتبار روایات، مبنایی مشهور و مورد اعتماد فقیهان وجود دارد.

به این شـکل ضربه‌ای بس سخت به روایات اهل بیت علیهم السّـلام و مجموعه‌های روایی شـیعه می‌زننـد و گاه برخی حریم روایات شیعه را با روایات اهل سنّت به هم می‌آمیزند، و اصلاً روشن نیست که کجا سخن می‌گویند و گویا تفاوتی بین روایات اهل بیت علیهم السّلام با روایات اهل سنّت نمی‌گذارند؛ با اینکه روایات اهل بیت علیهم السّلام، اصلاً قابل مقایسه با روایات اهل سنت نیست.

ما در بحثی گسترده از وجوه برتری روایات شیعه یاد کرده‌ایم و اوجمندی مجموعه‌های روایی شیعه را به اثبات رسانده‌ایم.

در اینجا باز مناسـب اسـت که به برخی از آن وجوه و امتیازها اشاره کنیم:

۱. کثرت و فزونی روایات شیعه؛
۲. کثرت موضوعات برآمده از روایات شیعه؛
۳. استفاضه روایات شیعه در ارتباط با موضوعات؛
۴. اسـتناد روایات شـیعه به قرآن، پیامبر صلّی الله علیه وآله، و امیر المؤمنین علیه السّلام؛
۵. بهره‌گیـری گسـترده روایات شـیعه از امیـر المؤمنین علیه السّلام؛
۶. اتصال برتر روایات اهل بیت علیهم السّلام؛
۷. جامعیّت و هماهنگی، پیراسـتگی از جعل و تحریف، و عدم پراکندگی و اختلاف در روایات شیعه؛
۸. احکام کلّی در روایات شیعه؛
۹.عدم تأخیر در کتابت و تدوین روایات شیعه؛
۱۰. معاضدت‌ها در روایات شیعه.

در ایـن مقدّمه، ما بیشـتر بـه مبناهایی می‌پردازیـم که اعتبار روایات را بازگو می‌کند و اگر تکرار و تفصیلی پدید آید، از خوانندگان و محقّقان والا مقام پوزش می‌طلبیم.

ما می‌خواهیم با «دفاع از حدیث»، در برابر نفی سـریع روایات بایسـتیم و از کیان احادیث شیعه، به حق دفاع کنیم و روایات را در همه زمینه‌ها مطرح سازیم.

در اینجا از همه حوزویان و استادان معظّم حوزه می‌خواهیم که به موضوع اعتبار روایات شـیعه در بحث‌هایشان بپردازند و از اعتبار روایات دفاع کنند و همگان را با شـیوه عالمان شـیعه در برخورد با روایات آگاه سازند. بیم آن می‌رود که نقاش سندی غلط و در شکل ناهنجارش، در میان کارشناسان حدیث چون آتش فرا گیرد. و مشی عالمان شـیعه در این بین فراموش گردد و نقاش سندی حرف اوّل و آخـر را بزند؛ چیزی که آگاهان نیز از آن در هراس‌اند و از مشـی جاری رنج می‌برند.

اعتبار روایات شیعه

اگر ما در اصول بتوانیم مبنای حجّیّت خبر موثوق به را به اثبات برسانیم که به اثبات رسیده است و اکثریّت قریب به اتفاق عالمان و فقیهان شیعه، بر این مبنا هستند و جداً طرفداران مبنای حجّیّت تنها خبر ثقه - آن‌گونه که آیت الله العظمی خوئی بدان پایبند است - در اقلیّت شدیدی هستند - و نیز اگر بتوانیم در رجال، تنها راه وثاقت را منحصر به توثیق قدمای رجال نکنیم و راه‌های بسـیار اثبات وثاقت راویان را بپذیریم - آن‌گونه که بسـیاری از عالمان رجال و فقیهان شیعه پذیرفته‌اند - اکثریّت روایات شیعه اعتبار می‌یابد.

و باز باید توجه داشـت که از نظر مفاد و محتوا، کسی حق ندارد به سـلیقه خود و در حدّ فهم خود و با تأمّلی کوتاه، روایتی را جعلی معرفـی کنـد و محتوا و مفـاد روایت را مخدوش اعـلام نماید. ما می‌پذیریم که در میان روایات شیعه، روایات جعلی با مفادی غلط و مفهومی ناسـازگار وجود دارد؛ ولی این بدان معنی نیست که به هر روایتی که رسـیدیم و کمی درباره‌اش درنگ کردیم، برچسب جعل و وضـع بزنیم و مفادش را مخـدوش اعلام کنیم، چرا که با فهم و درک ما و آنچه ما می‌دانیم همراه نیسـت. این شیوه در طرد روایات پذیرفته نیست.

www.ebnearabi.com

ما می‌پذیریم که در میان روایات شیعه، روایات جعلی با مفادی غلط و مفهومی ناسازگار وجود دارد؛ ولی این بدان معنی نیست که به هر روایتی که رسیدیم و کمی درباره‌اش درنگ کردیم، برچسب جعل و وضع بزنیم و مفادش را مخدوش اعلام کنیم، چرا که با فهم و درک ما و آنچه ما می‌دانیم همراه نیست. این شیوه در طرد روایات پذیرفته نیست.

روایات شیعه در طول تاریخ به دست امامان و اصحاب آنان، بارها و بارها پالایش شده است و طرد روایت به طور سلیقه‌ای و فردی، هرگز صحیح نیست. آنچه ما می‌گوییم این است که باید بیشتر در راستای فهم روایات تلاش کرد. این روایات اهل سنت است که مبتلا به جعل و وضع فراوان است و نباید روایات شیعه را با روایات آنان مقایسه کرد؛ و نباید هر کس به خود اجازه دهد که بر روایات شیعه، برچسب جعل و وضع بزند و ساده و به راحتی، روایات را طرد کند. باید راه عالمان و فقیهان شیعه را پیش گرفت؛ آن‌گونه که در کلماتشان آمده است. پیگیری راه نفی و طرد، شیوه اقلیّتی است و با مبنای عالمان بزرگ و فقیهان سترگ و محققان در تنافی است.

مبنای اصولی مقبول اکثریّت عالمان و فقیهان شیعه

مبنای حجّیّت و اعتبار خبر موثوقٌ به، مبنای اکثریّت عالمان و فقیهان شیعه است. این مبنای مقبول اصولی، باید برای همه روشن گردد و در میان همه حوزویان جا بیفتد.

امروز در یک نگاه سطحی به حوزه‌ها و کتاب‌ها و کلاس‌ها و مقالات، به ذهن می‌زند که مبنای حضرت آیت الله العظمی خوئی – قدّس سرّه – مبتنی بر حجّیّت و اعتبار تنها خبر ثقه جا افتاده است و گویا اکثراً بدان متمایلند؛ و نیز در رجال، گویا شیوه و روش این عالم بزرگوار در کتاب «معجم رجال الحدیث» حرف اول را می‌زند. لذا درباره حدیث به هنگام مطرح شدن آن می‌پرسند: سندش چگونه است؟ و چون یکی از راویانش توثیق قدمایی نداشته باشد، روایت را نمی‌پذیرند و از درجه اعتبار ساقط می‌دانند.

این برخورد در میان حوزویان و نویسندگان رواج یافته و شاید پذیرفتن بسیاری از روایات با این نِقاش سندی موجّه جلوه داده شود. هر روایتی را که نخواهند بپذیرند، با این مناقشه سندی از اعتبار می‌اندازند. از این گذشته، در محتوای بسیاری از روایات نیز به راحتی تشکیک می‌کنند و چون با ذهن و فهم خود، آنها را مطابق نبینند به نفی و طرد آن همت می‌گمارند.

در بخش‌های بسیاری، روایات ما مبتلا به این برخورد قهرآمیز و طردآمیز هست و به این شکل، اکثر روایات شیعه سنداً و دلالتاً مخدوش اعلام می‌گردد.

یک نگاه به کتاب مشرعة بحار الانوار بر همگان روشن می‌سازد که این برخورد سختگیر و غلط با روایات، چه اندازه از اعتبار روایت شیعه می‌کاهد. نویسنده این کتاب می‌خواسته تا راه ورود به اقیانوس روایات را نشان دهد؛ ولی علی رغم این هدف بزرگ و مطلوب، اکثر روایات را از کار انداخته و چنین پنداشته که کار درستی می‌کند.

ناگفته نماند که از این دست عالمان و نویسندگان کم نیستند. امروز جوّی عمومی گویا، در حوزه‌ها پدید آمده است؛ با اینکه هرگز اکثر عالمان شیعه در طول تاریخ، چنین شیوه‌ای را نداشته‌اند؛ شیوه‌ای که اکثر روایات شیعه را از اعتبار بیندازد. به نظر بنده، باید در برابر این پدیده ایستاد و راه اکثر عالمان و فقیهان شیعه را شناساند. ما هرگز انکار نمی‌کنیم که اقلّیّتی از عالمان شیعه بر مبنای حجّیّت تنها خبر ثقه بوده‌اند و نیز در اثبات وثاقت راویان در رجال بر مبنای سختگیر رجالی بوده‌اند؛ ولی هرگز نباید اجازه دهیم که راه و رسم اکثریّت عالمان شیعه، به دست فراموشی سپرده شود و به گونه‌ای در حدیث و فقه و رجال برخورد شود که گویا تنها راه، همان راه اقلّیّت است؛ و اگر گفتار اکثریّت را در این مقدّمه بخوانید، حق می‌دهید که شیوه صحیح در برخورد با روایات همین شیوه است. نیز اگر به استدلال مبنای اکثریّت توجه کنید، باز حق را به آنان می‌دهید.

تنها حضرت آیت الله العظمی خوئی – قدّس سرّه – و برخی از شاگردان ایشان هستند که طرفدار مبنای اقلیّت هستند و به قراین بی شماری که موجب حصول وثوق به خبر می‌شود، بی اعتنا هستند و حتّی عمل اصحاب نزد ایشان در تقویت سندِ خبر هیچ تأثیری ندارد؛ آن‌گونه که اعراض اصحاب نیز مایه ضعف خبر از دیدگاه ایشان نیست. وگرنه عالمان از صدر تا ساقه، از روز نخست تا به امروز، همه در نجف و قم، و در همه حوزه‌ها، بر مبنای اعتبار خبر موثوقٌ به هستند. با ما همراه باشید تا برخی از کلمات آنان را بنگریم و از نزدیک مبنایشان را ملاحظه کنیم.

نگاهی به مبنای اصولی حجّیت خبر موثوقٌ به

ما به کلمات عالمانی ژرف و محقّقانی سترگ – از وحید بهبهانی گرفته تا محقق همدانی، از گذشته گرفته تا معاصران– اشاره می‌کنیم و بیشتر پای سخن مجتهدان اِصولی می‌نشینیم؛ چرا که همراهی عالمان اخباری با این مبنا کاملاً بی ابهام است.

اکثریّت قریب به اتّفاق عالمان و مجتهدان اصولی، همه بر حجّیّت خبر موثوقٌ به تأکید دارند و تصریح می‌کنند که این طور نیست که تنها خبر ثقه حجّت باشد.

مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به، یک مبنای مقبول در میان عالمان و فقیهان است، گاه به نظر می‌رسد که با توجه به ظاهر رفتار فقیهان، همه یا اکثریّت فقیهان، به مبنای حجّیّت خبر ثقه

استاد کلّ – وحید بهبهانی قدّس سرّه – در الفوائد الحائریّه می‌نویسد:
«همه قائلین به حجّیّت خبر واحد – چه متقدّمان و چه متأخّران – بر حجّیّت خبر ضعیفی که با شهرت و مانند آن جبر شده است اتّفاق دارند، بلکه استناد و اعتماد آنان به اخبار ضِعاف، چند برابر استنادشان به اخبار صحیح است، و بلکه خبر ضعیفی که جبر شده است، نزد قدما صَحیح محسوب می‌شود، بی آنکه تفاوتی با خبر صحیح داشته باشد.

پایبندند؛ ولی با یك تأمّل، روشن می‌شود که اکثریّت قاطع فقیهان موثوقٌ بهی هستند و عمل فقیهان بر همین مبنا استوار است و تنها به همین شکل قابل توجیه است.

برای روشن شدن این حقیقت باید به پای سخن بزرگانی چون: وحید بهبهانی، آخوند خراسانی، علامه مشکینی در حاشیه کفایه، آقا ضیاء عراقی، شیخ محمد حسین نائینی، شیخ محمد حسین اصفهانی، محقّق حلّی، حاج آقا رضا همدانی، مجلسی اوّل، شیخ جعفر کاشف الغطاء، آیت الله العظمی بروجردی، آیت الله سید محسن حکیم، آیت الله العظمی اراکی، آیت الله سیّد محمد حسن مرتضوی لنگرودی، آیت الله العظمی صافی گلپایگانی و آیت الله العظمی فاضل لنکرانی، و نیز آیت الله العظمی‌مکارم شیرازی و آیت الله العظمی‌سبحانی نشست؛ اینان و بسیاری دیگر از عالمان بزرگ، همگی معتقد به حجّیّت خبر موثوقٌ به هستند و هرگز حجّیّت و اعتبار را در انحصار خبر ثقه نمی‌دانند؛ و جمعی از اینان به صراحت، بر لازمه مبنای خویش تأکید کرده‌اند. اینان تصریح کرده‌اند که علم رجال به هنگام تعارض در موارد آن، مورد بهره برداری قرار می‌گیرد و در غیر موارد تعارض، رجال یکی از طرق حصول وثوق است؛ به گونه‌ای که اعتماد به حدیث و اعتبار حدیث، منحصر به این راه نیست.

شگفت‌آور آنکه برخی می‌پندارند که عموم فقیهان بر این مبنا هستند و مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به را کم طرفدار می‌شناسند؛ ولی یك نگاه به مواردی که هم اکنون بدان اشاره می‌شود، کافی است که مشهور بودن مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به را برای ما آشکار سازد؛ و باز برخی می‌پندارند که مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به در میان حوزه علمیّه قم و افرادی چون آیت الله العظمی بروجردی و شاگردان ایشان رواج داشته است و عالمان نجف بر مبنای حجّیّت خبر ثقه هستند؛ غافل از اینکه توجّه به موارد یاد شده در بالا نشان می‌دهد که عالمان هر دو حوزه اصولاً موثوقٌ بهی هستند.

باز عده‌ای در ردّ مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به، چنین ابراز می‌دارند که این مبنا، ملاك و معیار مشخّصی ندارد و از این‌رو قابل کنترل نیست؛ بر خلاف مبنای خبر ثقه که بسیار مشخّص و روشن است. در مبنای خبر ثقه، هر راوی که وثاقت او ثابت شود، خبرش حجّیّت می‌یابد؛ ولی در مبنای خبر موثوقٌ به، از آن جهت که قراین، بسیار است و برای کسی، گاه حاصل می‌شود و گاه پدید نمی‌آید، حصول وثوق در نوسان قرار می‌گیرد.

در پاسخ به این شبهه هم گفتنی است که ما خبری را حجّت می‌دانیم که نوعاً برای عقلا وثوق‌آور است؛ گرچه برای شخصی وثوق نیاورد. بر این مبنا خبری که نوعاً عقلا بدان تکیه می‌کنند، حجّیّت می‌یابد؛ چه راوی آن ثقه باشد چه نباشد، چه برای فردی وثوق بیاورد و چه نیاورد؛ و این روشن است که عقلا با توجه به قراین دیگر نیز بر خبر تکیه می‌کنند و آن را می‌پذیرند.

و گاه برخی برای دفاع از مبنای حجّیّت خبر ثقه بهانه می‌آورند که قراین دیگر از دست رفته است و تنها راه، منحصر به وثاقت راوی شده است؛ غافل از اینکه با توجه به قراین بسیاری که شمرده می‌شود، روشن می‌شود که ریشه قراین خشك نشده و هم اکنون ما نیز به بسیاری از این قراین دسترسی داریم.

کوتاه سخن اینکه، مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به، مبنای مشهور و مورد قبول اکثریّت عالمان است و یك نگاه به شیوه برخورد فقیهان در پذیرش روایات، این حقیقت را بی پرده نمایان می‌سازد.

بعضی نیز می‌گویند: ما برای اثبات احکام فقهی نیاز به روایات غیر ثقات نداریم و مشکل فقهی ما، با حجّیّت خبر ثقه برطرف می‌شود؛ ولی یك نگاه به کلمات طرفداران حجّیّت خبر موثوقٌ به روشن می‌سازد که اگر بنا باشد ما از حجّیّت خبر موثوقٌ به چشم بپوشیم و صرفاً به خبر ثقه پناه بریم، در بسیاری از موارد می‌مانیم و در بسیاری از موارد باید به فتاوی شاذّی برسیم. به گفته برخی مبنای حجّیّت تنها خبر ثقه، موجب هدم دین و روایات است. باز تأکید ما در این ارتباط بر دقّت در کلمات کسانی است که گفتارشان را می‌آوریم؛ بدین شکل ما طرفدار حجّیّت خبر موثوقٌ به هستیم و بر این اساس، سخت‌گیری‌های سندی و مناقشات رجالی بی پایه است، و چنان نیست که دانش رجال و وثاقت راوی، حرف اول و آخر را در باب حجّیّت خبر بزنند. اضافه کنید که در اثبات توثیق راویان نیز سخت گیر نیستیم و معتقدیم که بسیاری تضعیف‌ها پذیرفته نیست و حدّاقل مانع پذیرش روایات آن راوی نمی‌گردد.

البتّه اینکه چگونه حجّیّت خبر موثوقٌ به، دست ما را در پذیرش روایات باز می‌کند و راه را بر سخت‌گیری‌های سندی می‌بندد، خود مجال دیگری را می‌طلبد. ولی خلاصه می‌گوییم که بر مبنای

جناب محقّق حلّی در معتبر، کسانی را که تنها به خبر صحیح بسنده می‌کنند، بسیار نکوهش کرده است و علّامه در خلاصه، خبر غیر صحیح را نیز حجّت دانسته است. نیز کتاب‌های همه فقیهان بر همین مبنا استوار است، بلکه اخبارِ ضِعاف آنان چند برابر اخبار صِحاح آنهاست - البتّه به جز کمی از متأخّران - و تازه این دسته کم هم، در بسیاری از موارد به خبرِ ضعیف منجبر نیز عمل کرده است و تصریح کرده که این خبر گرچه ضعیف است، ولی اصحاب به آن عمل کرده‌اند.

حجّیّت خبر موثوقٌ به، بسیاری از روایات مُرسَل حجّیّت می‌یابد؛ چرا که وثوق آفرین است و گاه مرسل بعضی بر مُسنَد عده‌ای برتری می‌یابد؛ چرا که مُرسِل شخصیت ارجمندی است که وثوق به گفته او بیش از دیگران است.

بر مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به، روایات مستفیض و روایاتی که در کُتُب اربعه مکرّر آمده، با قراینی از این دست اعتبار می‌یابد. بر مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به، روایات ضعیفی که مورد عمل اصحاب قرار گرفته است، اعتبار می‌یابد و گاه بر روایات صحیح مقدّم می‌شود. بر مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به، روایات صحیحی که مورد عمل اصحاب نیست، از حجّیّت ساقط می‌شود. بر مبنای حجّیّت خبر موثوقٌ به، روایتی که مفادش مطابق با روایات دیگر است حجّیّت می‌یابد.

هم اکنون گفتار اَعلام شیعه را می‌آوریم و بر این باوریم که تأمّل در این گفتارها، اعتبار روایات شیعه را بسیار فراتر می‌برد.

ما در ابتدا، گفتار استاد کل - وحید بهبهانی - را می‌آوریم که از هر سو به این مسئله نگریسته و جامع و کامل، همه چیز را گفته است و خیال نمی‌کنیم که پس از مطالعه گفتار ایشان در سه جای فوائد الحائریّه، کسی بر مبنای حجّیّت تنها خبر ثقه پایدار بماند.

استاد کلّ - وحید بهبهانی قدّس سرّه - در الفوائد الحائریّة می‌نویسد:

«همه قائلین به حجّیّت خبر واحد - چه متقدّمان و چه متأخّران - بر حجّیّت خبر ضعیفی که با شهرت و مانند آن جبر شده است اتّفاق دارند، بلکه استناد و اعتماد آنان به اخبار ضِعاف، چند برابر استنادشان به اخبار صحیح است، و بلکه خبر ضعیفی که جبر شده است، نزد قدما صحیح محسوب می‌شود، بی آنکه تفاوتی با خبر صحیح داشته باشد؛ و نزاعی در اصطلاح نداریم جز اینکه اصطلاح متأخّران سودمندتر است؛ زیرا در سایه آن قواعدی به دست می‌آید؛ به این شکل که: هر خبر عادلی حجّت است مگر اینکه مانعی در برابرش قرار گیرد و خبر غیر عادل بر عکس خبر عادل است (یعنی حجّت نیست، مگر اینکه مانعی در مقابل داشته باشد) و خبر موثّق نزد کسانی که آن را چون اخبار صحیح می‌دانند صحیح است، و نزد آنان که آن را چون اخبار ضعیف می‌دانند، ضعیف است و همین گونه است وضعیّت در اخبار حسان؛ ولی همه اتّفاق دارند که خبر جبر شده حجّت است، بلکه بی تردید معظم فقه تشکیل شده از اخبار غیر صحیح است و بلکه روش و شیوه در خبر ضعیف جبر شده این است که به هنگام معارضه این خبر با خبر صحیح غیر جبر شده، خبر ضعیف جبر شده بر این خبر صحیح مقدّم است (آن‌گونه که این حقیقت و علّت آن را نیز در می‌یابی).

و جناب محقّق حلّی در معتبر، کسانی را که تنها به خبر صحیح بسنده می‌کنند را بسیار نکوهش کرده است و علّامه در خلاصه، خبر غیر صحیح را نیز حجّت دانسته است و کتاب خلاصه‌اش را از اول تا به آخر دو بخش قرار داده است. نیز کتاب‌های همه فقیهان بر همین مبنا استوار است، بلکه اخبار ضِعاف آنان چند برابر اخبار صِحاح آنهاست - البتّه به جز کمی از متأخّران - و تازه این دسته کم هم، در بسیاری از موارد به خبر ضعیف منجبر نیز عمل کرده است و تصریح کرده که این خبر گرچه ضعیف است، ولی اصحاب به آن عمل کرده‌اند. مانند حکم درك يك رکعت از وقت نماز و مانند آن، گرچه این دسته در برخی موارد چنین مناقشه می‌کنند که عدالت، شرط حجّیّت خبر واحد است و به هنگام فقد شرط، مشروط نیز مفقود می‌شود. ولی تردیدی نیست که این مناقشه فاسد است؛ چرا که مستلزم بستن راه اثبات فقه به طور کلّی است، چون شبهه‌ای نیست که درباره يك صدم فقه حتّی حدیث صحیح نرسیده است و آن مقدار هم که حدیث صحیح در آن رسیده، صحیحِ آن نیز از نظر سند و متن و دلالت کاستی‌هایی دارد و نیز از جهت مَعارضه با صحیح دیگر و یا با قرآن و اجماع و مانند آن، همان‌گونه که ما در کتاب الفوائد الحائریّة به آن اشاره داشته‌ایم و با تأمّل در آن و نیز در ملحقات این کتاب تا اینجا برای تو آشکار گشته است و بدون علاج تعارض، چگونه می‌توان به حدیث ضعیف احتجاج کرد و همچنین اگر علاج حجّت نباشد و اینکه علاج خبر صحیح و یا علاج، ظنّ مجتهد است و این ویژه خبر صحیح باشد، بدیهی البُطلان است؛ زیرا تردیدی نیست که علاج، ظنّ مجتهد است و این ویژه خبر صحیح نیست، بلکه ظنّ او به خبر ضعیفی که با شهرت جبر شده است، به مراتب بالاتر از خبر صحیحی است که جبر نشده است؛ آن‌گونه که خواهی دید.

اما اینکه عدالت شرط است، اگر این جمله از گفتار اصحاب باشد، پاسخش این است که تو خود شناختی که اصحاب بر عمل

وحید بهبهانی: پس از صاحب معالم و صاحب مدارک، این برنامه شایع شد که اخبار معتبر ما را که قدمای از فقیهان و بلکه متأخران آنان نیز آنها را معتبر می‌دانستند اینان بسیار رد می‌کردند، به این دلیل که از امارات رجالی جز توثیق و کمی از اسباب حُسن را معتبر نمی‌دانستند و به همین دلیل وضعیت فقه و فتاوای آنان مختل گردید و بنا را بر عدم ثبوت غالب مسائل فقهی گذاشتند و این کار غلط بود؛ چون اسباب ظنّی تثبّت در نهایت کثرت وجود دارد و در پدید آمدن ظنّی قوی از آنها، هیچ تأمّلی نیست.

به خبر غیر صحیح نیز اتفاق دارند، بلکه خبر ضعیف چند برابر خبر صحیح است – این‌ها علاوه بر چیزهای دیگری است که اشاره داشتم – و حتّی اگر اعتبار عدالت راوی ظاهر کلام برخی در کتاب‌های اصولی باشد، این در برابر حقیقتی که به ضرورت محسوس است، تاب مقاومت ندارد (حقیقت این است که به خبر ضعیف عمل می‌کنند؛ البته در صورت جبر).

و توجیه این ناهماهنگی آن است که منظور اصحاب از عدم عمل به خبر ضعیف این است که بدون تبیّن و با توجه به اصل خبر، عمل جایز نیست؛ ولی پس از تبیّن، بی تردید خبر فاسق نیز نزد اصحاب، حجّت است و مبتنی ساختن تبیّن بر این پایه که لازم باشد به یقین منتهی شود، ولی در خصوص عدالت، هر ظنّی از مجتهد نسبت به آن پذیرفته باشد سخن بی دلیل است؛ چون خداوند متعال در ارتباط با پذیرفتن خبر یکی از دو چیز را لازم شمرده است: یا عدالت و یا تبیّن، و از ادلّه و اقوال عالمان بیش از این به دست نمی‌آید؛ بنابراین اینکه در یکی به هر ظنّی اکتفا شود ولی در دیگری چنین نباشد، کاملاً مشکل دارد و ملاک تعدیل بر پایه ظنون مجتهد است – همان‌گونه که دانستی – چون تعدیلی که معتبر است از ناحیه قدما است – مگر موارد کمی – و روشن نیست که مبنای قدما در عدالت چیست، آیا ملکه حسن ظاهر، یا عدم ظهور فسق است؟ به علاوه ملکه، خلاف ظاهر قدما است و باز روشن نیست که قدما چه چیزی را در عدالت معتبر می‌دانند و اینکه عدد گناهان کبیره چه اندازه است، به علاوه چیزهای دیگری که اختلافی است. با اینکه قدما، امامی را چون دیگران توثیق می‌کنند تا آنجا که اهل غلوّ و مانندشان را نیز مانند امامی توثیق می‌کنند و بسیار می‌شود که متعرّض مذهب راوی نمی‌شوند؛ چون به وضوح و یا مانند آن بسنده می‌کنند. بلکه این روش و سیره آنان در بیشتر موارد است؛ به علاوه کم اتفاق می‌افتد که بزرگی از قدّح و یا خبری که ذمّ او را بازگو کند، در امان بماند. بنابراین چاره‌ای نیست از ترجیح و یا جمع، و این دو جز بر پایه توجّه به ظنون مجتهد تحقّق نمی‌یابد.

همین طور است وضعیت در باب تعیین مشترکات، موارد دیگر نیز چنین است؛ مانند آنکه گاهی در سند، سقط و یا تبدیل و یا تصحیف و مانند آن اتفاق می‌افتد و علاج این‌ها غالباً با ظنّ است و چه بسا با ظنون ضعیف – همان‌گونه که بر آگاهان مخفی نیست – بلکه این ظنون، هیچ قابل مقایسه با شهرت بین اصحاب نیست.

خلاصه اینکه معاصران امامان علیهم السلام و قریب العهدهای آنان، مبنای عملی‌شان بر پایه اخبار ثقات به طور عموم و غیر ثقات با قرینه استوار است، و برخی از روایات را نیز ردّ کردند؛ چون به تواتر ثابت شده است که دروغ گویان بر امامان دروغ می‌بسته‌اند، ولی این اقسام سه گانه (۱ . اخبار ثقات، ۲ . اخبار غیر ثقات – البته همراه با قرینه، ۳ . اخبار کذب) بر ما مخفی شده است و علم به آنها برایمان ممکن نیست – آن‌گونه که در کتاب فوائد گذشت – همان‌گونه که احکام امامان نیز بر ما مخفی شده است و راه علم بسته شده است؛ بنابراین باید تمییز بین اقسام را بر پایه ظن مبتنی ساخت – آن‌گونه که در خود احکام امامان علیهم السلام بر همین پایه مبتنی می‌سازیم – و دلیل ما در همه موارد یکی است. آن‌گونه که گذشت و از آنچه گذشت، فساد این گفته روشن می‌شود که: شرط در حجّیّت خبر منجبر این است که عمل مشهور بر پایه همان خبر باشد (با استناد به آن خبر)، نه اینکه عمل مشهور مطابق خبر باشد، وجه فساد این است که ملاك اگر حصول ظن به صدق آن خبر از راه تبیّن باشد، قطعاً حجّیّت بر محور همان ظن می‌باشد و تردیدی نیست که ظن در سایه موافقت خبر با مشهور بین اصحاب پدید می‌آید؛ چون روشن است که مشهور، حق است و خبر موافق با مشهور نیز حق خواهد بود. بله، اگر خبر اضافه بر آنچه مفاد مشهور است چیزی داشته باشد، در حجّیّت مازاد اشکال پدید می‌آید.

هم اکنون با توجه به آنچه یادآوری شد روشن است که گفته مدارك درست نیست، مدارك گفته: شهرت اگر به حدّ اجماع برسد، آن شهرت حجّت است نه خبر؛ و اگر به حدّ اجماع نرسد که هیچ ارزشی ندارد.

اضافه کنید بر مطالب گذشته این را که ایمان و اسلام و عدالت و دیگر شرایط، شرط حجّیّت خبر در نزد صاحب مدارك هستند؛ با اینکه هیچ کدام از این‌ها خودش به تنهایی حجت نیست و خبر بدون این شرایط حجت نیست؛ چرا که این شرایط در خبر، معتبر و شرط است.

همین طور است همه ظنون اجتهادی مربوط به سند و دلالت و رفع تعارض خبر و مانند آن؛ چرا که آنها اگر در ارتباط با ادلّه پنجگانه نباشد، حجّت نیست و ادله هم بدون آنها حجّت نیست و بر همین روال است شرایط دیگر در ارتباط با آن ادلّه. باز از آنچه گذشت روشن گشت که اگر بین خبر ضعیف منجبر به شهرت و بین

وحید بهبهانی: از امارات، موافقت حدیث با حکم عقل و یا تجربه است، مثل اینکه در روایت آمده است که خواندن آخر سوره کهف برای بیدار شدن در ساعتی که منظور است مفید است، و یا قرائت سوره هل اتی در نماز صبح روز دوشنبه و پنج شنبه برای محافظت الهی از شرّ این دو روز مجرّب است و نمونه‌های دیگر. خلاصه اینکه قراین بسیار است و برای مجتهد آشکار.

خبر صحیح غیر منجبر تعارض شود، ضعیف بر صحیح مقدّم خواهد بود، همان‌گونه که روش همه قدما و اکثر متأخّران است - و این بر آگاهان پوشیده نیست، و دست گذاشتن و مشخص کردن موارد این تقدیم بسیار طولانی خواهد شد - به ویژه پس از توجه به اینکه عدالت شرط پذیرش روایت است و با وجود شرط در خبر صحیح و عدم وجود شرط در خبر ضعیف، هرگز از صحیح جدا نمی‌شوند و به ضعف رو نمی‌آورند جز به انگیزه مهمّی و خصوصاً پس از آنکه دیده‌اند عالمان اهل خبره و فن یا قریب العهد به امامان، مشایخ اجازه و مؤسّسان مذهب شیعه، متکفّلان ایتام امامان علیهم السلام پس از غیبت، فقیهان شیعه در زمان حضور و غیبت، مجدّدان دین رسول صلّی الله علیه وآله در هر قرن و اوّل هر صد سال، حجّت‌های خدا بر بندگان به نصّ امامان علیهم السلام و حاکمان مردم به تصریح امامان علیهم السلام در مقبوله ابن حنظله و روایت ابی خدیجه هستند. همین طور دیگر چیزهایی که در مقام و منزلت عالمان رسیده و از حالت آنان آشکار می‌شود و باز خصوصاً پس از ملاحظه این نکته که عالمان، تقلید را بر مجتهد حرام می‌دانند و لازم می‌دانند که تمام توان خویش را به کار گیرند و دستور احتیاط می‌دهند و در احتیاط و اهتمام به آن و عدم تسامح اصرار می‌ورزند. به علاوه اینکه اینان بسیارند و همه با هم توافق کرده‌اند، با اینکه در تأسیس اصول و تفریع فروع نهایت اختلاف را دارند، تا آنجا که یك نفرشان در فقه اختلاف زیاد دارد، چه برسد به مجموعشان.

به این‌ها اضافه کنید جهات دیگری را که ما در باب حجّیّت اجماع عالمان در کتاب الفوائد الحائریّة والرسائل الاصولیّة آورده‌ایم. پس بنگر و دقت کن.»[1]

نیز وحید بهبهانی - قدّس سرّه - در همین کتاب الفوائد الحائریّه در جای دیگری می‌نویسد:

«با ظنّی بودن خبر واحد آشنا هستی و بحث درباره حجّیّت خبر واحد مشهور است و برای حجّیّت آن به اجماع و مفهوم آیه «إن جاءكم فاسق» و اینکه باب علم بسته است و تکلیف باقی است، استدلال شده است. اجماع اگر به طور قطع آوری ثابت باشد، تنها از آن در حجّیّت خبر واحد فی الجمله، نه حجّیّت هر خبری به طور عموم، استفاده می‌شود. بالاتر اینکه اجماع داریم که هر خبری حجّت نیست و روشن است که آنچه از اجماع به دست می‌آید، حجّیّت تنها اخبار ثقات است و همچنین است مفهوم آیه.

اما دلیل اخیر یعنی انسداد، گرچه آنچه از آن به دست می‌آید عام‌تر و گسترده‌تر از حجّیّت خبر ثقات است، ولی آنچه از آیه و اجماعی که شیخ در عده ادعا کرده آشکار است - و درستی‌اش با توجه به علم رجال و غیر آن به دست می‌آید - اشتراط عدالت است؛ ولی نه به این شکلی که صاحب مدارك و هم فكرانش فهمیده‌اند که خبر غیر عادل هرگز حجّت نباشد و انجبار به عمل اصحاب و غیر آن فایده‌ای برای خبر غیر عدل نداشته باشد، بلکه این فهم خلاف معروف بین اصحاب است - آن‌گونه که در تعلیقه آورده‌ایم - و گذشته از اینکه بر خلاف نظر معروف اصحاب است غلط هم هست؛ چرا که مقتضای آیه این است که پس از تثبّت می‌توان به خبر غیر عدل عمل کرد و مبنای شیعه همیشه و همه‌جا بر همین بوده است. بنابراین عدالت، شرط عمل به خبر بدون تثبّت است نه مطلقاً.»

آن‌گاه وحید بهبهانی می‌افزاید:

«عدالتی که شرط است، ظنون درباره آن کافی است - آن‌گونه که در فائده ششم اشاره داشتیم - بلکه حتی ظنون ضعیف نیز کافی است؛ مثل اینکه علی بن حکم به قرینه روایت احمد بن محمد از او همان کوفی است؛ چون در رجال آمده که احمد بن محمد از علی بن حکم کوفی نقل می‌کند، در حالی که احمد از عدّه زیادی نقل می‌کند و همیشه رجالیّون نام همه افراد را ذکر نمی‌کنند (بنابراین معلوم نیست که همان کوفی باشد، ولی ظنّ ضعیفی به آن سوی می‌رود).

خلاصه اینکه درباره عدالت، ظنون مبنی هستند، چه بگوییم که عدالت از باب شهادت است یا از باب خبر یا از باب ظنون اجتهادی

وحید بهبهانی: برخی گفته‌اند: تنها هر روایتی که سندش سالم باشد، مورد عمل قرار می‌گیرد. این گروه ندانسته‌اند که دروغگو، گاه راست می‌گوید، و فاسق، گاه صادق می‌شود. اینان ندانسته‌اند که این روش (یعنی پذیرش تنها روایت با سند سالم) موجب طعن به عالمان شیعه و تضعیف مذهب است؛ چرا که صاحب کتابی یافت نمی‌شود جز اینکه گاه به خبر ضعیف چون خبر عادل عمل می‌کند.

استاد کل وحید بهبهانی: ملاک نزد ما درباره جواز عمل به روایت، اتّصاف روایت به صحّت مصطلح نیست؛ و گرنه خبری که بتوانیم عدالت راویان آن را به طور قطع اثبات کنیم، بدون مسامحه در راه اثبات عدالت، و بدون عمل به ظنونی که حجّیّت آن ثابت نیست وجود ندارد، بلکه ملاک، وثاقت راوی و یا وثوق به صدور روایت است؛ گرچه این وثوق به واسطه قراین خارجیه‌ای باشد که عمدتاً همان تدوین روایت در کتب اربعه و یا گرفته شدن روایت از اصول معتبره است. البته با شرط توجه اصحاب به روایت و عدم اعراض از روایت.

که هر کدام طرفدارانی دارد. اکتفاء به ظنون در عدالت از این جهت است که اگر به ظنون بسنده نشود، لازمه‌اش بسته شدن باب تکلیف است و این به همین شکل در ارتباط با تثبّت نیز جاری است؛ زیرا عمل شیعه به اخبار غیر عدول چند برابر عمل به اخبار عدول است. چگونه می‌شود که در عمل به اخبار عدول ظنون کافی باشد، ولی در عمل به اخبار غیر عدول ظن کافی نباشد، با اینکه مانع و مقتضی در هر دو جا یکی است. نیز چه فرق است بین اشتراط عدالت و دیگر اقسام بلکه خبر منجبر با عمل اصحاب به مراتب قوی‌تر از خبر صحیح و شایسته‌تر به پذیرش است؛ و بنای فقیهان همیشه و در همه‌جا تا زمان صاحب مدارک این‌گونه بوده است.

و از آنچه گفته شد ظاهر گشت که خبر موثّق به طور عموم حجّت است؛ چرا که تثبّت ظنّی در سایه گفته موثّقان حاصل می‌آید و اجماعی که شیخ در عده آورده از آن به دست می‌آید که منظورش عدالت به معنای اعمّ است که شامل موثق نیز خواهد شد. این نکته از عمل شیعه به دست می‌آید و از آیه چیزی که آسیبی به این عمل برساند بر نمی‌آید؛ چون ظاهر فسق، طبق عرف، همان فسق جوارحی است نه جوانحی و عقیدتی – آن‌گونه که در تعلیقه تحقیق کرده‌ایم – به علاوه که از کلام آنان تثبّت حاصل می‌شود.

اما خبر حسن؛ بسیاری از اخبار حسن حجت است و آن همان که تثبت ظنی از آن به دست می‌آید و همچنین است خبر قوی، و اسباب تثبت ظنی از تعلیقه ما به دست می‌آید و ما به اسباب تثبت ظنی به اجمال در فائده بیست و دوم اشاره خواهیم کرد و هر کسی که طالب تفصیل مطلب است، به فائده بیست و دوم مراجعه کند.

این روش و شیوه – همان‌گونه که ما در تعلیقه اثبات کرده‌ایم – روش مجتهدان قدما و متأخّران است به استثنای کمی از آنان.»[۲]

وحید بهبهانی باز در الفوائد الحائريّة، همان جا می‌نویسد:

«بدان که پس از صاحب معالم و صاحب مدارک، این برنامه شایع شد که اخبار معتبر ما را که قدمای از فقیهان و بلکه متأخران آنان نیز آنها را معتبر می‌دانستند – آن‌گونه که در تعلیقه روشن کردم و به اثبات رساندم – اینان بسیار رد می‌کردند، به این دلیل که از امارات رجالی جز توثیق و کمی از اسباب حُسن را معتبر نمی‌دانستند و به همین دلیل وضعیت فقه و فتاوای آنان مختل گردید و بنا را بر عدم ثبوت غالب مسائل فقهی گذاشتند و این کار غلط بود؛ چون اسباب ظنّی تثبّت در نهایت کثرت وجود دارد و در پدید آمدن ظنّی قوی از آنها، هیچ تأمّلی نیست. قبلاً گذشت که ظن در تثبّت به مانند ظن در ثبوت عدالت، بدون هیچ تفاوتی معتبر است و این اسباب ظن‌آور را فقیهان در کتاب‌های استدلالی حدیثی، و رجالیّون در علم رجال معتبر دانستند؛ بنابراین باید این اسباب ظن‌آور را شناخت و بدان‌ها توجه داشت تا اخبار بسیاری که معتبر هم هست را رد نکند و با روش فقیهان شیعه – چه قدما و چه متأخّران – مخالفت نکند و در حیرت و تردید در اکثر مسائل فقهی قرار نگیرد و آن‌گاه رها شود و یا از مجتهدان تقلید گردد.»

آن‌گاه مرحوم وحید بهبهانی چهل و چهار سبب ظن‌آور را یادآور می‌شود و می‌نویسد:

«اسباب و امارات از این دست است:

۱. راوی از اصحاب اجماع باشد.

۲. راوی از کسانی باشد که درباره‌اش گفته‌اند که در حدیث ثقه است.

۳. این‌گونه تعابیر درباره افراد، مانند تعبیر «اُسند عنه» است که این تعبیر ظاهراً مدح است؛ به این معنا که بر حدیثی که از وی شنیده شده است اعتماد می‌شود. حتی گفته شده است که این مانند توثیق است.

۴. و تعبیر «لا بأس به» یعنی مشکلی ندارد و شاید منظور این باشد که از هر جهت مشکلی ندارد و شاید بر همین پایه است که گفته‌اند: این جمله در حق کسی، توثیق اوست. این را میرزا محمد در کتاب رجالی متوسطش نزدیک به حُسن دانسته است و مشهور است که این تعبیر افاده حسن می‌کند. نیز گفته شده است که معنایش این است که مذهب و روایت این راوی مشکلی ندارد و در هر صورت مشهور این است که حسن فرد را می‌رساند.

۵. و تعبیر «عین و وجه» به این معناست که او از جمله شخصیت‌ها و برجسته است. نیز گفته شده است که این دو واژه عدالت فرد را می‌رساند و قوی‌تر از این دو تعبیر، این تعبیر است که «یکی از اعیان شیعه» و یا «یکی از شخصیت‌های اصحاب ماست».

۶. و تعبیر «مضطلع بالرواية» یعنی برای روایت، قدرت و برتری دارد.

www.ebnearabi.com

مجلسی اول در روضة المتّقین فی شرح من لا یحضره الفقیه می‌نویسد:
«در این هنگام آشکار می‌شود که افراط بعضی از معاصران در اینکه علم بـه این اخبار داریم، بلکه به هر خبری که منسوب به امام علیه السلام باشد، گرچه از عامّه باشد. همچنین تفریط بعضی با رد کردن هر خبری به این دلیل که از آحاد است، و تنها ظن می‌آورد و ما نهی از پیروی از ظن داریم. این دو نظر خارج از حدّ اعتدال است. بلکه ظاهر آن است که می‌توان به خبر صحیح خالی از قرینه عمل کرد، مگر اینکه مخالف با ظاهر قرآن و یا سنت متواتر باشد، بلکه جایز است عمل به خبر غیر صحیح کرد در صورتی که همراه با قراین باشد.

۷. و تعبیر «سلیم الجنبة» گفته شود یعنی سلیم الاحادیث و سلیم الطریقه است؛ یعنی احادیثش درست و روشش سالم است.
۸. تعبیر «خاصّیٌ» (که ظاهراً یعنی از شیعه است). این تعبیر را دایی‌ام (یعنی مرحوم مجلسی) مدح دانسته است.
۹. تعبیر «قریب الأمر» این را اهل درایه مدح گرفته‌اند.
۱۰. راوی از مشایخ اجازه باشد و متعارف این است که این را مدح می‌دانند. از بعضی استفاده می‌شود که این تعبیر دلالت بر توثیق دارد، و از برخی به دست می‌آید که بالاترین درجه وثاقت را می‌رساند. شهید ثانی معتقد است که مشایخ اجازه نیازی به اینکه آنان را توثیق کنند ندارند. نیز گفته شده کـه تعدیل راوی با این تعبیر، روش بسیاری از متأخّران است.
۱۱. راوی وکیل امامان علیهم السلام باشد و گفته شده که امامان علیهم السلام شخص فاسق را وکیل خویش نمی‌کردند.
۱۲. راوی از کسانی باشد که روایت ثقه و یا فرد بزرگی را به دلیل روایت این راوی رها کنند و یا تأویل برند، و روایت این راوی را بر آن فرد ثقه و بزرگ ترجیح دهند، و یا روایت این فرد را در برابر روایت آن دو قرار دهند (دقت کن).
۱۳. راوی کثیر الرّوایه باشد، و نزد شهید – قدّس سرّه – این موجب می‌شود که به روایت او عمل کنیم، اگر درباره‌اش حرفی نباشد.
از علامه نقل شده که این یکی از اسباب قبول روایت است و گفته شده که از شواهد وثاقت است و باز گفته شده است که از اسباب حسن و قوّت است و بالاتر از کثرت روایت، کثرت سماع روایت است.
۱۴. راوی از کسانی باشد که از او و یا از کتابش عدّه‌ای از اصحاب روایت کنند، این خود از امارات اعتماد بر شخص است. چه بسا این نکته از گفتار نجاشی درباره عبدالله بن سنان استفاده می‌شود.
۱۵. عکس شماره ۱۴، به این شکل که درباره‌اش بگویند: او از عدّه‌ای روایت دارد. چه بسا که این جمله در مقام مدح آن شخص آمده باشد.
۱۶. روایت بزرگان از وی؛ و چه بسا این، اشاره به وثاقت فرد داشته باشد، همان‌گونه که در تعلیقه آوردیم، به ویژه اگر آن بزرگان از کسانی باشند که درباره روایت از مجاهیل و مانند آن اشکال کنند یا در میان آن بزرگان کسی چون احمد بن محمد بن عیسی باشد که به نقل از مجاهیل اشکال می‌گیرد.
۱۷. صفوان بن یحیی و یا ابن ابی عمیر و یا ابن ابی نصر بزنطی از او روایت کنند، چون در عده آمده است که اینان جز از ثقه روایت نمی‌کنند، و محقّقان – یعنی میرزا محمد و شیخ محمد و صاحب ذخیره – بر این باورند که این از امارات وثوق و قبول روایت است و نزدیك به این سه نفر (یعنی صفوان و ابن ابی عمیر و بزنطی) است علی بن حسین طاطری و محمد بن اسماعیل بن میمون و جعفر بن بشیر و کسانی که از این دو نفر اخیر روایت می‌کنند؟ (دقت کنید).
۱۸. روایت علی بن حسین فضّال از فردی. این باز به همان دلیلی است که گفته شد و در حالاتش روشن شده است که روایت ایشان از مرجّحات است (ملاحظه و دقت شود).
۱۹. او را به عنوان معرف یك ثقه و فرد بزرگی محسوب کنند.
۲۰. او را از کسانی بدانند که از ثقات نقل می‌کند، و این خود مدح و اماره اعتماد است.
۲۱. روایت از شخصی که مشترك است و زیاد روایت کردن از او، و نیاوردن علامتی که او را از فرد ثقه جدا سازد.
۲۲. اعتماد یکی از مشایخ بر او، آن‌گونه که از خلاصه و نجاشی و علی بن محمد بن قتیبه استفاده می‌شود؛ بنابراین اگر گروهی از عالمان بر او اعتماد کنند، او رتبه قابل توجهی از اعتماد را دارد؛ به ویژه اگر زیاد بر او اعتماد کنند.
۲۳. اعتماد قمی‌ها بر یك فرد و بر روایاتش؛ چرا که قمی‌ها هر کسی را که از مجاهیل نقل می‌کرد و بر مراسیل تکیه داشت، از قم بیرون می‌کردند.
۲۴. همه روایات فرد و یا اکثرش درست و معقول باشد.
۲۵. اتفاق اکثر و یا همه بر حکم به صحّت حدیثی که این فرد در سند آن است.
۲۶. در سند روایتی باشد که به سند آن روایت، از جهت حضور دیگر افراد – نه این فرد – اشکال گرفته شده باشد.
و چه بسا از بعضی‌ها استفاده می‌شود که این دلیل وثاقت آن

آخوند خراسانی: گواه این سخن که ملاک، وثوق به صدور است به طور مطلق، این است که طبق تصریح شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین، متعارف بین قدمای اصحاب این است که آنان به روایتی که همراه با معاضدتی باشد که اعتماد بر آن را تأیید می‌کند و یا با چیزی همراه باشد که موجب وثوق و اعتماد به آن گردد، صحیح اطلاق می‌کرده‌اند؛ و تقسیم روایت به انواع چهارگانه مشهور، بین قدمای اصحاب، شناخته شده نبوده و این تقسیم از زمان علامه حلی مطرح شده است.»

فرد است، و از بعضی بر می‌آید که دلیل مدح و قوّت است و بعضی می‌گویند که مدح هم استفاده نمی‌شود (دقت کنید).

۲۷. حضور روایت در کافی یا من لا یحضره الفقیه به دلیل آنچه مؤلّفان این دو کتاب در ابتدای کتاب گفته‌اند و عده‌ای بر گفته آنان اعتماد کرده‌اند.

۸. اگر روایت در هر دو کتاب حضور داشته باشد، این خود نشان اعتماد قابل توجه و بالایی است؛ و اگر در کُتُب اربعه باشد و قدحی در آن نشده باشد، این در نهایت مرتبه توجّه و اعتماد است؛ و اگر در دیگر کتاب‌ها هم باشد که بالاتر و بیشتر قابل اعتماد است. هر چه در کتاب‌های بیشتری حضور داشته باشد، بیشتر قابل اعتماد است.

۲۹. کافی یا من لا یحضره الفقیه زیاد از فردی روایت کنند، این خود دلیل وثاقت گرفته شده است؛ به ویژه اگر هر دو کتاب اِکثار روایت داشته باشد.

۳۰. جماعتی که به خبر واحد عمل نمی‌کنند، اگر به خبری عمل کردند – افرادی چون سید مرتضی و ابن ادریس و دیگران – این دلیل قطعیّت این روایت است؛ در نتیجه در نهایت قوّت خواهد بود.

۳۱. این تعبیر که «معتمد الکتاب والحدیث» و چه بسا این تعبیر در مقام توثیق دانسته شده است.

۳۲. این تعبیر که با حدیث و روایت آشنا است.

۳۳. این تعبیر که یکی از فقیهان ماست. این تعبیر جلالت و بزرگی فرد را می‌رساند و چه بسا اشاره به وثاقت دارد، به ویژه با توجه به اشتراط عدالت در فقیه و عبارت نجاشی درباره اسماعیل بن عبد الخالق به این حقیقت یاد شده اشاره دارد. نیز نزدیک به این تعبیر، تعبیر «فقیهٌ» بدون من فقهائنا است.

۳۴. تعبیر «فاضل دیّن» یعنی فاضل و دین‌دار است.

۳۵. این تعبیر که از فلانی وجیه‌تر است، در صورتی که فلانی ثقه و وجیه باشد؛ و همچنین تعبیر صادق‌تر از فلانی و یا اوثق از فلانی است.

۳۶. توثیق ابن فضّال و ابن عقده و ممکن است که عدالت هم ثابت شود؛ چون از امارات اجتهادی است، و لذا دایی‌ام با همین، حکم به عدالت می‌کند و عالمان رجال هم بر آن اعتماد دارند – آن‌گونه که بر آگاهان روشن است – اما توثیق ابن نمیر و مانند وی، چه بسا که با توجه به اعتماد مشایخ به آن قوّت و اعتماد استفاده شود.

۳۷. ثقه از گروهی و یا از بیش از یك نفر و یا از استادانش نقل کند، در این صورت اگر یقین و یا ظن به حضور ثقه‌ای در میان‌شان باشد، حدیث صحیح خواهد بود و گرنه باز ممکن است از صحاح محسوب شود و ظاهراً گمان می‌رود که کمتر از صحیح نیست.

۳۸. محمد بن احمد بن یحیی از او روایت کند و او از جمله کسانی که قمّیون آنها را استثنا کرده‌اند نباشد، و این شهادت به عدالت و صحّت است و جماعتی از محققان – چون سیّد داماد و صاحب ذخیره – این عقیده را دارند.

همچنین است قضیه درباره استثناء قمّیون غیر از محمد بن احمد را، مانند استثناء روایت محمد بن عیسی از یونس، در این نیز شهادت بر آن است که اسماعیل بن مرار و صالح بن سندی، مقبول الروایة هستند.

۳۹. بزرگی، فردی را ذکر کند و بر او ترضی و ترحم داشته باشد؛ یعنی رضی الله عنه و یا رحمه الله درباره‌اش بگوید و واضح است که این از علامات حسن است.

۴۰. ثقه بگوید: ثقه‌ای برایم حدیث کرد. از این جمله ظن به وثاقت حاصل است و نشناختن آن فرد و احتمال اینکه او نزد ما ضعیف باشد ضرری ندارد؛ چون این بر خلاف اصل و ظاهر است.

۴۱. ثقه بگوید : گمان نمی‌کنم مگر اینکه این، همان فرد ثقه باشد.

شیخ محمد فرموده است: ظاهر عالمان، عمل به این گفته و ترتیب اثر بر آن است. بعد اشکال کرده که ظن حجّت نیست، مگر اینکه اجماع بر حجّیّت آن باشد، و تحقق اجماع در این‌جا در نهایت بُعد است؛ ولی روشن است که با گفتار گذشته ما این اعتراض فاسد است.

۴۲. راوی از کسانی باشد که شیخ در عده، اتفاق شیعه بر عمل به روایات آنان را ادّعا کرده باشد. اینان سکونی، حفص بن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج و سنی‌های مشابه اینان، مثل طلحة بن زید هستند، بلکه شیخ طوسی تصریح کرده که سکونی و مانندش ثقات هستند. همچنین از کسانی که ادّعا شده است که شیعه متفق بر عمل به روایات آنان است، عبدالله بن بکیر، سماعة

محقق عراقی: ملاک حجّیّت نزد عالمان، همان صرف موثوق الصدور بودن خبر از پیامبر یا امامان است، به گونه‌ای که احتمال کذب در آن به حدّی ضعیف باشد که عقلا به آن اعتنایی نکنند، به گونه‌ای که اعتنای به احتمال کذب، وسوسه محسوب می‌شود. ملاک، موثوق الصدور بودن است نه عدالت راوی و بنابراین در دلالت مجموعه روایات بر حجّیّت خبر موثوقٌ به اشکالی نیست، چه وثوق از حیث صدور و چه از حیث مضمون باشد.

بن مهران، فرزندان فضّال، طاطریون، عمّار ساباطی، علی بن ابی حمزه بطائنی و عثمان بن عیسی است.

۴۳. راوی در سندی قرار گیرد که علامه حلّی – قدّس سرّه – حکم بر صحّت آن دارد.

۴۴ . صدوق، طریقی به سوی او داشته باشد، و دایی‌ام این را موجب حسن خبر می‌شناسد.

۴۵. درباره مدح و یا وثاقت او حدیثی غیر صحیح رسیده باشد و مشایخ نیز به آن حدیث اعتنا کرده باشند.»

آن‌گاه وحید بهبهانی در پایان می‌افزاید:

«هر کس که تحقیق بیشتر درباره آنچه گفته شد و نیز چیزهایی دیگر را طالب است، به تعلیقه ما مراجعه کند. از امارات، موافقت حدیث با حکم عقل و یا تجربه است، مثل اینکه در روایت آمده است که خواندن آخر سوره کهف برای بیدار شدن در ساعتی که منظور است مفید است، و یا قرائت سوره هل اتی در نماز صبح روز دوشنبه و پنج شنبه برای محافظت الهی از شرّ این دو روز مجرّب است و نمونه‌های دیگر. خلاصه اینکه قراین بسیار است و برای مجتهد آشکار.»

محقّق حلّی – قدّس سرّه – در مقدمه معتبر می‌گوید:

«حشویه در عمل به خبر واحد، راه افراط را پیش گرفته است تا آنجا که تن به هر خبری می‌دهد و توجه ندارد که پذیرش هر خبر (بدون شرط) تناقض آفرین است؛ چرا که از همین خبرها گفته پیامبر است که فرمود: پس از من کسانی که به من دروغ می‌بندند زیاد می‌شوند و باز گفته امام صادق علیه السلام است که برای هر فردی از ما امامان، فردی است که بر آن امام دروغ می‌بندد. برخی هم از این افراط کوتاه آمده و گفته‌اند: هر روایتی که سندش سالم باشد، مورد عمل قرار می‌گیرد. این گروه ندانسته‌اند که دروغگو، گاه راست می‌گوید، و فاسق، گاه صادق می‌شود. اینان ندانسته‌اند که این روش (یعنی پذیرش تنها روایت با سند سالم) موجب طعن به عالمان شیعه و تضعیف مذهب است؛ چرا که صاحب کتابی یافت نمی‌شود جز اینکه گاه به خبر ضعیف چون خبر عادل عمل می‌کند. باز عده‌ای در ردّ خبر[واحد] راه افراط رفته‌اند تا آنجا که حجّیّت خبر واحد را عقلاً و نقلاً محال دانسته‌اند. عده‌ای هم کوتاه آمده و از نظر عقلی مانعی در راه حجّیّت خبر واحد ندیده‌اند، ولی معتقدند که شرع اجازه عمل به خبر واحد را نداده است. همه این اقوال از راه منحرف [است] و اعتدال و میانه روی به حق نزدیک‌تر است؛ بنابراین هر خبری که اصحاب آن را پذیرفته‌اند و یا قراین، بر صحّت آن دلالت دارد، بر آن عمل می‌شود؛ و خبری که اصحاب از آن اعراض کرده‌اند و یا شاذّ است (یعنی قراین گواه بر آن نیست)، باید که طرح شود ...»[۳]

«ملاک نزد ما درباره جواز عمل به روایت، اتّصاف روایت به صحّت مصطلح نیست؛ و گرنه خبری که بتوانیم عدالت راویان آن را به طور قطع اثبات کنیم بدون مسامحه در راه اثبات عدالت، و بدون عمل به ظنونی که حجّیّت آن ثابت نیست وجود ندارد، بلکه ملاک، وثاقت راوی و یا وثوق به صدور روایت است؛ گرچه این وثوق به واسطه قراین خارجیه‌ای باشد که عمدتاً همان تدوین روایت در کتب اربعه و یا گرفته شدن روایت از اصول معتبره است. البته با شرط توجه اصحاب به روایت و عدم اعراض از روایت. شکی نیست که گفته بعضی به اینکه فلانی ثقه است یا غیر این لفظ از الفاظی که در مقام تعدیل راوی بدان اکتفا می‌کنند، در پدید آوردن وثوق بیشتر از اخبار اینان، به اینکه آن شخص از مشایخ اجازه است، نمی‌باشد و به همان دلیل که بدان اشاره رفت، روش من بر ترک تفحّص از حال راویان، و اکتفا کردن در مقام توصیف روایت به صحّت بر اینکه روایت در زبان مشایخ قبلی که از حال راویان آن فحص کرده‌اند موصوف به صحّت باشد، است.»[۴]

مرحوم صاحب مصباح الفقیه، کاملاً به سخت‌گیری در پذیرش روایات توجه داشته و هر دو جهت که مایه سخت‌گیری است از دید او مخفی نمانده است؛ ۱. حجّیّت تنها خبر ثقه. ۲. تأکید بر لزوم تعبیر ثقه یا عدل درباره راوی. ایشان کاملا این دو جهت را نفی می‌کند و نظر ایشان چنین می‌شود:

۱. حجّیّت خبر موثوقٌ به، با این بیان که ملاک، وثاقت راوی و یا وثوق به صدور روایت است.

۲. کفایت تعابیر دیگر برای اثبات وثاقت راوی (چرا که ملاک اصلی حصول وثوق است).

مرحوم محقق همدانی جداً ریشه سخت‌گیری‌های سندی را خشکانده و راه اعتدال را پیش گرفته است، راهی که اکثریّت قریب به اتفاق همه فقیهان شیعه، قولاً و عملاً بدان پایبند هستند.

مجلسی اول در روضة المتّقین فی شرح من لا یحضره الفقیه می‌نویسد:

«در این هنگام آشکار می‌شود که افراط بعضی از معاصران در اینکه علم به این اخبار داریم، بلکه به هر خبری که منسوب به امام علیه السلام باشد، گرچه از عامّه باشد. همچنین تفریط بعضی با رد کردن هر خبری به این دلیل که از آحاد است، و تنها ظن می‌آورد و ما نهی از پیروی از ظن داریم. این دو نظر خارج از حدّ اعتدال است. بلکه ظاهر آن است که می‌توان به خبر صحیح خالی از قرینه عمل کرد، مگر اینکه مخالف با ظاهر قرآن و یا سنت متواتر باشد، بلکه جایز است عمل به خبر غیر صحیح کرد در صورتی که همراه با قراین باشد، آن‌گونه که در بعضی از کتاب‌ها اثبات کرده‌ایم و ان شاء الله در کتاب بزرگی آن را به اثبات می‌رسانیم ...»[۵]

آیة الله العظمی سید محمّد کاظم یزدی – قدّس سرّه – این گونه می‌گوید:

«... این مبنا درباره حجّیّت ظواهر و نیز درباره حجّیّت خبر واحد، نزد ما قویّ است؛ چرا که بنای عقلا بر اعتماد به ظواهری است که موجب ظن نوعی می‌شود مادامی که ظن شخصی برخلاف آن نباشد؛ و همچنین ادلّه‌ای که بر حجّیّت خبر واحد به خصوص دلالت دارد چه اجماع و چه سیره و چه روایات، تنها بر حجّیّت خبری که مظنون الصدور به ظن نوعی باشد دلالت دارد؛ البته مادامی که ظنّ شخصی بر عدم صدور آن به‌خصوص قائم نگردد ...» .[۶]

مرحوم آخوند خراسانی، صاحب کفایه می‌گوید:

«و خلاصه گفتار در این زمینه آن است که ملاک در حصول جبر و یا ترجیح همان دخول در دلیل حجّیّت و یا مرجّحیّت است که بر می‌گردد به دلیل حجّیّت، همان‌گونه که ملاک در وهن، خروج از دلیل حجّیّت است؛ بنابراین بعید نیست که ضعف سند خبر با ظن به صدور خبر و یا صحت مضمونش جبران شود و به این شکل خبر مشمول دلیلی شود که بر حجّیّت خبر موثوقٌ به دلالت دارد ...»[۷]

هم او در حاشیه رسائل می‌نویسد:

«... و روشن است که این دسته (از روایات) در این جهت ظهور دارد که اعتبار وصف وثاقت در مخبر تنها به این دلیل است که در سایه وثاقت راوی، وثوق به صدور پدید می‌آید؛ بنابراین در حقیقت، ملاک وثوق به صدور است نه وثاقت راوی، و در نتیجه اگر وثوق به صدور از راه غیر وثاقت راوی پدید آید، همانند وثاقت راوی اعتبار خواهد داشت؛ و روشن است که علل وثوق به صدور، منحصر به وثاقت راوی نیست، بلکه اسباب و علل پدید آورنده وثوق به صدور در روایات کتب معتبر به ویژه کتب اربعه که در همه زمان‌ها و مکان‌ها محور است و کتاب‌های دیگری که در اعتبار به مانند کتب اربعه است، جداً فراوان است.

یکی از اسباب و علل وثوق آفرین، حضور روایت در بیش از یك اصل از اصول معتبر و متداول در زمان‌های پیشین است. دیگر تکرّر یك روایت گرچه در یك اصل و کتاب با طریق‌های گوناگون و سندهای متعدد و معتبر است. دیگر سبب و علت وثوق، حضور روایت در یك اصل و کتاب است که انتساب آن به کسانی چون زُراره و همانندانش که همه اجماع دارند بر پذیرش و تصدیق‌شان و اتفاق کرده‌اند بر تصحیح آنچه از آنان رسیده است، همچون صفوان بن یحیی و همانندانش. دیگر سبب وثوق این است که روایت از کتاب‌هایی باشد که بین گذشتگان وثوق و اعتماد بر آنها شایع بوده است، گرچه مؤلّفان آنان از امامیّه نباشند. همین‌طور دیگر اسباب و علل وثوق آفرین که اکثر آنها در کتاب‌های مرجع در احکام وجود دارد.

گواه این سخن که ملاك، وثوق به صدور است به طور مطلق این است که طبق تصریح شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین – متعارف بین قدمای اصحاب – این است که آنان به روایتی که همراه با معاضدتی باشد که اعتماد بر آن را تأیید می‌کند و یا با چیزی همراه باشد که موجب وثوق و اعتماد به آن گردد، صحیح اطلاق می‌کرده‌اند؛ و تقسیم روایت به انواع چهارگانه مشهور، بین قدمای اصحاب، شناخته شده نبوده و این تقسیم از زمان علامه حلّی – قدّس سرّه – مطرح شده است.»[۸]

گفتار مرحوم صاحب کفایه از چند جهت بسیار حائز اهمیت است:

۱. حجّیّت [داشتن] خبر موثوقٌ به، نه تنها حجّیّت خبر ثقه و استفاده این مبنا از روایات حجّیّت خبر واحد.

۲. اشاره به برخی از اسباب حصول وثوق به صدور جدای از وثاقت راوی.

۳. اشاره به این نکته که کتب روایی مرجع در احکام، اکثر اسباب وثوق به صدور را داراست.

۴. اشاره به این جهت که وثوق به صدور، به طور عام مورد توجه قدمای اصحاب بوده است.

در کتاب فوائد الاصول چنین آمده است:

«قدر متیقن این است که این روایات، دلالت بر حجّیّت خبر موثوقٌ به دارد، چه وثوق به صدور آن و چه وثوق به مضمون آن باشد؛ آن‌گونه که ترجیح به مشهور بودن روایت بین راویان و یا ترجیح به وثاقت راوی و عدالت راوی وثوق صدوری را می‌رساند؛ چون این مرجّحات همه به اعتبار خبر موثوق الصدور

آیت الله العظمی‌اراکی(ره) : شکی نیست که روش عقلا بر عمل به خبر مفید اطمینان است، گرچه ناقل آن ثقه نباشد و وثوق به صدق به دلیل اماره خارجیه باشد. عادت عقلاء در امور عادی‌شان بر این پایه استقرار یافته است و این در میان غیر مسلمانان نیز ثابت است حتی کسانی که دین ندارند ...»

آیت اللّه العظمی‌مکارم شیرازی : بناء عقلاء بر پایه حجّیّت خبر موثوقٌ به استوار است، گرچه راوی آن ثقه نباشد؛ یعنی ملاک نزد عقلاء، وثوق به خبر است نه به راوی، و این وثوق گاه از راه وثاقت راوی ثابت می‌شود و گاه از راه وثاقت کتاب‌ها و گاه از راه عمل مشهور - شهرت فتوایی یا روایی - و گاه از راه علوّ مضمون، آن‌گونه که در صحیفه سجّادیّه و نهج البلاغه چنین است و گاه از [این]راه که خبر از اخباری است که انگیزه‌ای بر کذب در آن نیست ...

بازگشت دارد و ترجیح به موافقت با قرآن و مخالفت با عامّه بر حجّیّت خبر موثوق المضمون دلالت دارد و از همین مجموع روایات است روایاتی که امامان علیهم السلام برخی از یاران خویش را برای گرفتن فتوی و روایت به برخی از یاران خود ارجاع می‌دهند مانند ارجاع امام صادق علیه السلام به زراره. حضرت فرمودند: اگر حدیثی را خواستی، به این فرد که نشسته است مراجعه کن و اشاره فرمود به زراره. نیز باز گفته امام صادق علیه السلام که فرمود: هر چه را زراره از پدرم روایت می‌کند، باید پذیرفت و رد آن جایز نیست. همچنین مانند قول امام علیه السلام که عمری ثقه است و هر چه را عمری از من برایت آورد، او از من نقل می‌کند. نیز دیگر روایاتی که از همه آنها حجیت و اعتبار خبر موثوق به دست می‌آید و این اخبار فراوان است.

از این مجموعه است روایاتی که دلالت دارد بر رجوع به راویان و یا عالمان، مانند گفته امام علیه السلام در خبر احتجاج: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا ...، در حوادثی که پدید می‌آید به راویان حدیث ما مراجعه کنید. باز از این مجموعه است روایاتی که رجوع به کتب بنی فضّال را مطرح می‌سازد و اشکالی نیست که از مجموع این روایات، اعتبار خبر موثوق به، به دست می‌آید، بلکه از برخی روایات استفاده می‌شود که اعتماد بر خبر ثقه نزد یاران امامان علیهم السلام بدون حرف پذیرفته شده بوده است؛ لذا در بسیاری از روایات از وثاقت یك راوی سؤال می‌شود به گونه‌ای که از آن به دست می‌آید که کبری - یعنی پذیرش خبر ثقه - مسلّم بوده است و تنها سؤال از صغری می‌شود که آیا این راوی ثقه است یا نه؟

هرگز توهّم نشود که این روایات از اخبار آحاد است و استدلال به این روایات برای اثبات حجّیّت خبر واحد کافی نیست، چرا که اگر اکثر طوائف این اخبار متواتر معنوی نباشد، حداقل مجموع این طوائف متواتر اجمالی است؛ چون علم به صدور بعضی از این روایات از امامان معصوم علیهم السلام داریم. انصاف این است که فحص در این روایات موجب می‌شود که یقین به اعتبار خبر موثوق به پیدا کنیم.»[9]

مرحوم مشکینی در حاشیه بر کفایه می‌گوید:

«... تحقیق این است که ملاک در حجّیّت خبر، اعمّ از این است که راوی خبر ثقه باشد ... و یا وثوق به صدور خبر پدید آید - از هر راه که باشد ...»[10]

در فوائد الاصول مرحوم نائینی آمده است:

«اما ادعای انسداد باب علمی را می‌توان به راحتی نپذیرفت؛ چرا که ادلّه حجّیّت خبر موثوقٌ به - چه از جهت ظهور و چه از جهت صدور، چه وثوق به خبر از راه وثاقت راوی به دست آید و چه از طریق امارات دیگر - قابل خدشه نیست، بلکه این ادلّه از ادلّه قطعیّه است و با وجود این ادلّه، جایی برای ادّعای انسداد باب علمی در معظم فقه نمی‌ماند؛ چرا که خبر موثوق به بحمدالله برای معظم احکام کافی است؛ به گونه‌ای که از رجوع به اصول عملیّه در شبهاتی که خبر موثوق به نباشد، محذور خروج از دین و یا مخالفت با علم اجمالی و یا چیزی از این دست پدید نمی‌آید. از اینجا آشکار می‌شود که بحث از دلیل انسداد با طول و تفصیل مباحثش، کم فایده است و اثر مهمی بر آن مترتّب نمی‌شود؛ چرا که اساس آن‌چه انسداد باب علمی است باطل است. بله اگر ما قائل به گفته محقّق قمّی شویم که اعتبار ظهورات را منحصر به مقصودین بالإفهام می‌داند، و اشکال آن را نادیده بگیریم یا بگوییم که نهایتاً آنچه از ادله متقدّم به دست می‌آید، تنها حجّیّت خبر صحیح اعلائی است؛ یعنی خبری که همه سلسله سندش امامی، و هر کدام از راویان در همه طبقات، از سوی دو عادل، حکم به عدالتشان داده شده باشد، در این صورت دلیل انسداد میدانی پیدا می‌کند، بلکه چاره‌ای جز تن دادن به انسداد نیست؛ چرا که خبر صحیح اعلائی با این اوصاف چون خبر متواتر محفوف به قرینه قطعیّه کمتر است و به معظم فقه نمی‌رسد، ولی ادلّه متقدّم، اعتبار بیش از این را می‌رساند و آن حجّیّت مطلق خبر موثوقٌ به - آن‌گونه که به تفصیل گذشت - است و با وجود حجّیّت خبر موثوقٌ به، نوبت به دلیل انسداد نمی‌رسد تا حجّیّت مطلق ظن از آن به دست آید.»[11]

همچنین در این کتاب آمده است:

«برای اثبات حجّیّت خبر موثوقٌ به، ادلّه‌ای که گذشت کافی است و عمده آن ادلّه، سیره عقلائیّه است که شارع از آن منعی نکرده است.»[12]

آیت اللّه العظمی خوئی - قدّس سرّه - به نقل از حاج شیخ محمد حسین نائینی - قدّس سرّه - می‌گوید:

آیت الله العظمی‌سبحانی: دقت نظر در روایات و در سیره عقلائیه آشکار می‌سازد که عنایت به وثاقت راوی به این دلیل است که وثاقت راوی راهی به سوی اطمینان به صدور از معصوم است و لذا اگر راوی ثقه باشد ولی قراین بر خطا و اشتباه او دلالت کند، عقلا چنین خبری را حجّت نمی‌دانند؛ و این قرینه است بر اینکه ملاک در واقع، وثوق به صدور است نه وثاقت راوی، و اعتماد بر وثاقت راوی به دلیل آن است که وثاقت راوی وثوق به صدور را غالباً به همراه دارد. در نتیجه خبر موثوق الصدور حجت می‌شود، چه راوی آن ثقه باشد یا نباشد.

«از شیخ استاد، شیخ محمد حسین نائینی در جلسه بحثش شنیدم که می‌فرمود: مناقشه در سندهای روایات کتاب کافی کار عاجزان است (یعنی کسانی که نمی‌توانند از عهده فهم و درایت احادیث بر آیند).»[۱۳]

مرحوم محقّق عراقی – قدّس سرّه – درباره جبر روایت سنداً و دلالتاً به واسطه ظن می‌نویسد:

«موضوع سخن گاه در جابر بودن ظن یا موهن بودن آن برای سند است و گاه در جابر بودن و موهن بودن آن برای دلالت؛ اما درباره جابر بودن و موهن بودن ظن برای سند روایت، اجمال سخن در آن این است که این حقیقت با توجه به مبانی مختلفی که در باب حجّیّت روایت است تفاوت می‌یابد (و مبانی از این دست است):

۱. مبنای حجّیّت روایت، مطلق وثوق شخصی به صدور روایت از امام علیه السلام باشد، گرچه این وثوق از خارج از روایت پدید آید.

۲. مبنای حجّیّت روایت، وثوقی باشد که از خود روایت با توجه به مزایای داخلی روایت به دست می‌آید، نه مطلق وثوق، گرچه خارج از روایت باشد.

۳. مبنای حجّیّت روایت، وثوق نوعی‌ای باشد که از امور داخلی چون ظنون رجالی که در تمییز مشترکات و تحصیل عدالت و وثاقت راوی به کار گرفته می‌شود.

۴. مبنای حجّیّت روایت، مطلق وثوق نوعی باشد، گرچه از خارج از حدیث پدید آید، چه به طور مطلق و چه مشروط به عدم قیام ظن فعلی بر خلاف آن ...»

آن‌گاه ایشان بر پایه تک تک مبانی در باب حجّیّت خبر واحد، بحث را بررسی می‌کند و سپس می‌افزاید:

«چون تحقیق همان مبنای چهارم است، یعنی ملاک حجّیّت، همان مجرد وثوق نوعی به صدور است گرچه این وثوق از خارج از حدیث به دست آید و مشروط به عدم قیام ظن فعلی بر خلاف هم نیست – همان‌گونه که در مبحث حجّیّت خبر واحد گذشت – بنابراین قیام ظن فعلی بر خلافْ، ضرری به حجّیّت روایت نمی‌زند، مگر با این فرض که ظن فعلی بر خلافْ از نقصی در روایت باشد که وثوق نوعی را از بین ببرد.

با این بیان واضح گشت که نیازی به قواعد رجالی‌ای که برای تصحیح روایت به کار گرفته می‌شود نیست؛ چرا که نیاز به قواعد رجالی تنها بر پایه مقیّد ساختن وثوق فعلی و یا نوعی به وثوقی است که از مزایای داخلی نشئت گرفته باشد، وگرنه بر پایه مبنای مختار ما که همان کفایت مطلق وثوق نوعی است، گرچه از خارج از حدیث باشد – مانند شهرت فتواهایی که مستند به روایت باشد – دیگر نیازی به اعمال قواعد رجالی نیست.

همان‌گونه روشن گشت که با اعراض مشهور از حدیث، لازم است که حدیث را طرح کرد، گرچه خود حدیث صحیح باشد و راویانش همه از سوی دو عادل تزکیه شده باشند؛ چرا که اعراض مشهور از چنین حدیثی کشف می‌کند که خللی در سند حدیث است که ایجاب کرده وثوق به حدیث از بین برود، و از همین‌رو در میان عالمان، مشهور شده است که خبر هر چه صحّتش بیشتر باشد، با اعراض مشهور از آن، وهن و ضعفش بیشتر می‌گردد ...»[۱۴]

محقّق عراقی – قدّس سرّه – می‌گوید:

«ثقه در روایات حجّیّت خبر واحد، گرچه ظهور در عدالت راوی بلکه بالاترین درجه عدالت را دارد، ولی ممکن است بگوییم که وصف عدالت در راوی برای حجّیّت روایت او معتبر نیست و ملاک حجّیّت تنها بر پایه وثوق در نقل روایت است، به گونه‌ای که احتمال کذب روایت به درجه‌ای ضعیف باشد که عقلا به آن توجهی نکنند، و نیز تعبیر به مأمونیّت در دین و دنیا تنها از این جهت است که لازمه‌اش وثوق به حدیث است، نه از این جهت که مأمونیّت راوی، در حجّیّت روایت او خصوصیت داشته باشد.»[۱۵]

همچنین می‌گوید:

«و از این روست که می‌بینی بنای اصحاب – رضوان الله تعالی علیهم – بر عمل به خبر موثوقٌ به است، گرچه راوی آن شیعه نباشد؛ اگر بدانند که راوی در نقل روایت استوار است و از دروغ پرهیز دارد و روایتش خدشه ندارد، گرچه از نظر عقیدتی منحرف باشد و غیر راه مستقیم را بپیماید.»[۱۶]

و در ادامه:

«این خود شاهد درستی است برای آنچه بازگو کردیم که ملاک حجّیّت نزد عالمان، همان صرف موثوق الصدور بودن خبر از پیامبر یا امامان است، به گونه‌ای که احتمال کذب در آن به حدّی ضعیف باشد که عقلا به آن اعتنایی نکنند، به گونه‌ای که اعتنای به احتمال

کذب، وسوسه محسوب می‌شود. ملاك، موثوق الصدور بودن است نه عدالت راوی و بنابراین در دلالت مجموعه روایات بر حجّیّت خبر موثوقٌ به اشکالی نیست، چه وثوق از حیث صدور و چه از حیث مضمون باشد، همان‌گونه که ترجیح به شهرت و شذوذ و ترجیح به عدالت و وثاقت راوی، بر وثوق صدوری و ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه بر وثوق مضمونی دلالت دارد.»

مرحوم محقّق اصفهانی در این باره می‌گوید:

«سخن درباره جابریّت و موهنیّت به اجمال چنین است، اما درباره جابر بودن، چون دلیل حجّیّت خبر واحد، دلالت بر حجّیّت خبر موثوق الصدور می‌کند؛ بنابراین اگر وثوق به صدور خبر پدید آید – گرچه از راه غیر معتبر باشد – موضوع حکم وجداناً و قهراً فراهم شده است و در نتیجه دلیل حجّیّت خبر واحد شامل آن می‌گردد.»[۱۷]

ایشان در ادامه می‌نویسد: مع انّ الاعتبار بتحقّق الخبر الموثوق به عندنا ...

در ارتباط با گفتار مرحوم اصفهانی تذکر این نکته ضروری است که ایشان بر این باور است که وثوق به خبر باید برای خود ما پدید آید و صرف حصول برای دیگران کافی نیست. ولی در هر حال حجّیّت خبر موثوقٌ به را پذیرفته‌اند.

مرحوم آیت الله العظمی سید محسن حکیم – قدّس سرّه – می‌گوید:

«آنچه در ادلّه حجّیّت خبر واحد، بدواً به ذهن می‌رسد، یکی از سه امر است:

۱. حجّیّت خبری که با توجه به خود سند مظنون الصدور است، مثل اینکه راوی از کسانی باشد که ظن به صدق او می‌رود.

۲. حجّیّت خبر مظنون الصدور، گرچه این ظن به صدور با توجه به چیزی باشد که از سند بیرون است؛ مانند عمل اصحاب به خبر و اعتماد اصحاب بر خبر.

۳. حجّیّت خبر، اعمّ از دو قسم بالا و خبری که ظن به صحت و مطابقت مفاد آن با واقع باشد، گرچه با توجه به قراین بیرونی مثل اینکه خبر موافق با فتوای مشهور باشد، گرچه اعتماد مشهور بر خبر ثابت نباشد؛ مانند خبر دعائم و فقه الرضا و مانند آن. ظاهر کلام مصنّف (یعنی صاحب کفایه) استظهار احتمال سوم از ادلّه حجّیّت خبر واحد است، ولی این استظهار، خالی از تأمّل نیست، بلکه قدر متیقن احتمال اول است گرچه احتمال دوم ظاهرتر است.»[۱۸]

آیت الله العظمی اراکی در کتاب اصول فقه اینگونه می‌گوید:

«ولی باید دانست که با این روایت، تنها حجّیّت خبر ثقه به دست می‌آید نه هر روایتی که وثوق به صدورش باشد از راه امارات خارجی نه از جهت وثوق به راوی آن. آری حجّیّت خبر دوم (یعنی خبری که وثوق به صدورش پیدا شده (موثوق به) گرچه از راه وثاقت راوی نباشد)، از اجماع به تقریر بناء عقلاء به دست می‌آید.»[۱۹]

آیت الله العظمی اراکی در جای دیگری از کتاب می‌گوید:

«وجه چهارم از وجوه تقریر اجماع، تمسک به بناء عقلا است. شکی نیست که روش عقلا بر عمل به خبر مفید اطمینان است، گرچه ناقل آن ثقه نباشد و وثوق به صدق به دلیل اماره خارجیه باشد. عادت عقلاء در امور عادی‌شان بر این پایه استقرار یافته است و این در میان غیر مسلمانان نیز ثابت است حتی کسانی که دین ندارند ...»[۲۰]

استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله سید محمد حسن مرتضوی لنگرودی (ره) می‌نویسد:

آنچه به ذهن می‌رسد – و بر این باورم که همه اصحاب بدان پایبندند، گرچه بعضی انکار می‌کنند ولی قلباً آن را پذیرفته‌اند – این است که نیاز مبرمی به علم رجال برای تکیه بر روایات موجود در کتاب‌های معروف اصحاب ما به ویژه کتب اربعه نداریم ... و علت این عدم نیاز به علم رجال این است که متأخّرین از اصحاب ما بر این اصطلاح کرده‌اند که روایت معتبر را به سه نوع صحیح و حسن و موثّق تقسیم کرده‌اند؛ به این شکل که اگر همه راویان در سند امامی با مدح توثیق باشند، روایت صحیح است و اگر همه یا برخی امامی ممدوح بدون توثیق باشند، روایت حسن است و اگر همه یا

راه‌ها و قراین وثوق به صدور روایات بسیار است. به گفته حضرت وحید بهبهانی – قدّس سرّه – بی حد و حصر است و قابل احصاء نیست و اکثر روایات ما در کتاب‌های معتبر با این قراین همراه است و وثوق به صدور آن حاصل می‌شود.

برخی غیر امامی باشند، ولی همه توثیق شده باشند، روایت موثّق است و بنابراین روایت ضعیف در نزد متأخران همان است که راویان آن همه یا برخی نه امامی و نه موثّق باشند. ولی این اصطلاح نزد قدمای اصحاب شناخته شده نیست، آن‌گونه که برای آشنایان با کلمات قدماء روشن است، بلکه آنچه متعارف نزد قدماست این است که صحیح به حدیثی می‌گویند که می‌توان بر آن اعتماد و تکیه کرد یا خود حدیث فی نفسه صحیح است و یا به لحاظ همراه شدن آن با قراین وثوق‌آور و اطمینان آفرین، گرچه راوی آن عدل و یا ثقه و یا حسن نباشد.»[۲۱]

گفتنی است ایشان در مواضع متعدد در درس خارج فقه و اصول، بارها بر مبنای پذیرفته شده اکثریت عالمان و فقیهان شیعه در اصول و رجال تأکید کرده‌اند، به گونه‌ای که هر آنچه ما در اینجا آورده‌ایم، از افادات حضرت ایشان است.

آیت الله العظمی‌مکارم شیرازی می‌گوید:

«نتیجه بحث درباره حجّیّت خبر واحد، دلیل چهارم که عمده

در رجال برای اثبات وثاقت و حسن راوی، ما بر مبنای عالمانی چون علامه وحید بهبهانی و علامه سید بحر العلوم هستیم و از راه‌های بسیار و با قراین بی شمار وثاقت راوی را ثابت می‌کنیم. در برابر این مبنای معروف که در راه اثبات وثاقت و حسن راوی سهل‌گیر است، مبنای دیگری وجود دارد که در این راستا بسیار سخت‌گیر است و آن مبنای کسانی چون آیت الله العظمی خوئی و هم مسلکان ایشان است.

است بناء عقلاء است. بناء عقلاء بر پایه حجیّت خبر موثوقٌ به استوار است، گرچه راوی آن ثقه نباشد؛ یعنی ملاك نزد عقلاء، وثوق به خبر است نه به راوی، و این وثوق گاه از راه وثاقت راوی ثابت می‌شود و گاه از راه وثاقت کتاب‌ها و گاه از راه عمل مشهور – شهرت فتوایی یا روایی – و گاه از راه علوّ مضمون، آن‌گونه که در صحیفه سجّادیّه و نهج البلاغه چنین است و گاه از [این]راه که خبر از اخباری است که انگیزه‌ای بر کذب در آن نیست ...»[۲۲]

آیت الله العظمی‌سبحانی اینگونه بیان می‌کند:

«ظواهر روایاتی که نقل کردیم، دلالت بر حجیّت خبر ثقه دارد؛ بنابراین اگر راوی خبر ثقه بود، خبر حجت است و گرنه، نه؛ گرچه قراین بر صدور خبر از معصوم دلالت داشته باشد. ولی دقت نظر در روایات و در سیره عقلائیه‌ای که بعداً مذکور خواهد شد آشکار می‌سازد که عنایت به وثاقت راوی به این دلیل است که وثاقت راوی راهی به سوی اطمینان به صدور از معصوم است و لذا اگر راوی ثقه باشد ولی قراین بر خطا و اشتباه او دلالت کند، عقلا چنین خبری را حجّت نمی‌دانند؛ و این قرینه است بر اینکه ملاك در واقع، وثوق به صدور است نه وثاقت راوی، و اعتماد بر وثاقت راوی به دلیل آن است که وثاقت راوی وثوق به صدور را غالباً به همراه دارد. در نتیجه خبر موثوق الصدور حجت می‌شود، چه راوی آن ثقه باشد یا نباشد. آری علامت عمومی وثوق به صدور این است که راوی آن ثقه است و با این بیان دایره حجیّت روایات گسترده می‌گردد.»[۲۳]

آیت الله العظمی‌سید محمد شیرازی (ره) می‌گوید:

«و(ثقاتنا) فإنّه طریق إلی الوثوق بالخبر الحاصل بها.»

ایشان از تعبیر «ثقاتنا» که در روایات آمده است، طریقیّت وثاقت راوی را برای حصول وثوق به خبر می‌فهمد و نیز به سیره عقلاء استدلال می‌کند و می‌گوید:

«از مجموع گفتار عالمان شیعه به دست می‌آید که اکثریت قریب به اتفاق عالمان شیعه به حجیّت خبر موثوقٌ به معتقدند و تنها خبر ثقه را حجت نمی‌دانند؛ بنابراین عالمانی چون مرحوم آیت الله العظمی خوئی – قدّس سرّه – که تنها خبر ثقه را حجت می‌دانند و بدان پایبندند، جداً در اقلیّت هستند.»[۲۴]

و ظاهراً شهید ثانی و کسانی از قبیل صاحب مدارك شاید از این اقلیت باشند.

هم اکنون باز به دلیل اهمیت موضوع بحث، شایسته است که برخی از کلمات عالمان و فقیهان مورد جستجو و عنایت قرار گیرد. چون وقتی که گفتیم استاد الکل وحید بهبهانی که سر سلسله اصولیان است و شاگردان قدرتمند وی همه بر این مبنا هستند، دیگر مشخص می‌شود که این مبنا تا چه پایه‌ای مقبول حوزویان و عالمان است.

ضمناً ما برخی از گفتار استاد الکل، وحید بهبهانی را از تعلیقه رجالیّه ایشان می‌آوریم چون ایشان در الفوائد الحائریّة فرمودند: هر کس بیش از این مقدار را طالب است به تعلیقه ما مراجعه کند.

قراین وثوق به صدور روایات

راه‌ها و قراین وثوق به صدور روایات بسیار است. به گفته حضرت وحید بهبهانی – قدّس سرّه – بی حد و حصر است و قابل احصاء نیست و اکثر روایات ما در کتاب‌های معتبر با این قراین همراه است و وثوق به صدور آن حاصل می‌شود.

وحید بهبهانی – قدّس سرّه – می‌نویسد:

«در اکثر روایات آمده در کتاب‌های مورد اعتماد ظن قوی پدید می‌آید با توجه به آنچه در این سه فایده و نیز در تراجم رجال آورده‌ایم و با توجه به آنچه دیگران در تراجم گفته‌اند و آنچه که بزرگان گفته‌اند که این روایات صحیح و علم‌آور است و میان ما و خدا حجت خواهد بود و از کتاب‌هایی گرفته شده که آنها تکیه گاه بوده است و با توجه به چیزهای دیگر، به علاوه که از بیرون ظن داریم که این روایات از اصول و کتب متداول در میان شیعه که مورد عمل شیعه بوده است گرفته شده است و عالمان این روایات را در کتاب‌هایی که برای هدایت مردم می‌نوشتند آورده‌اند تا شیعه بدان رجوع کند و بر پایه آن عمل نماید و دعوت کرده‌اند تا به این روایات عمل نمایند – با اینکه می‌دانیم عالمان از عمل به ظن، همیشه و تا زمانی که بشود منع می‌کرده‌اند و غالباً و یا همیشه دسترسی به احادیث علم‌آور داشته‌اند به اندازه نزدیکی و دوری‌ای که با شارع داشته‌اند – و با توجه به نظری که درباره عدم عمل به ظن دارند با توجه به درجات علم و فضل و تقوا و پرهیزکاری و نهایت احتیاط، آنان به ویژه در احکام شرعی و اخذ روایت ... به علاوه چیزهای دیگر و بر این همه افزوده می‌شود قراینی که در هر موردی به طور

خاص وجود دارد.»[۲۵]

باز در فرازی دیگر وحید بهبهانی – قدّس سرّه – با اشاره به کثرت و فراوانی قراین به ذکر برخی از قراین می‌پردازد و می‌نویسد:

«بدان که امارات و قراین بسیار است که در لا به لای این کتاب، برخی از آن بر تو نمودار می‌گردد.

از قراین حجّیّت و اعتبار خبر:

۱. اتفاق بر عمل به روایت یا بر فتوای بر پایه روایت است.

۲. روایت از نظر روایی یا فتوایی مشهور باشد.

۳. روایت مورد قبول عالمان باشد؛ مانند مقبوله عمر بن حنظله.

۴. روایت موافق قرآن یا سنت یا اجماع و یا حکم عقل و یا تجربه باشد.

مانند خواندن آیه پایانی کهف برای بیدار شدن در ساعتی که مورد نظر است؛ و یا موافقت با چیزهای دیگر.

۵. متن روایت بر استناد آن به معصوم علیه السلام گواهی دهد؛ مانند خطبه‌های نهج البلاغه و مانند آن و صحیفه سجّادیّه و دعای ابو حمزه ثمالی و زیارت جامعه کبیره و چیزهای دیگر.

۶. روایت با کثرت در حد استفاضه آمده باشد.

۷. روایت با سندی عالی باشد؛ مانند راویانی که کلینی و محمد بن الحسن الولید و صفّار و مانند آنان، بلکه حتی صدوق و مانند وی از حضرت مهدی علیه السلام و یا امام حسن عسکری علیه السلام و حتی از امام محمد تقی و یا امام علی النقی علیهما السلام روایت می‌کند و از جمله همین روایات است توقیع‌هایی که در دست این بزرگان از سوی امامان علیهم السلام موجود است.

کوتاه سخن اینکه مجتهد باید به مشابه مواردی که ما بدان اشاره کردیم نیز توجه نماید و خداست که هدایت می‌کند.»[۲۶]

در اینجا مناسب است که مجموعه‌ای از این قراین را در کلام شیخ حُرّ عاملِی – قدّس سرّه – مرور کنیم.

مرحوم شیخ حر عاملی می‌نویسد:

«ما در اینجا انواعی از قراین را می‌آوریم:

راوی روایت ثقه باشد و عادتاً ایمن از دروغ گویی او باشیم.

روایت در کتابی از کتاب‌های مورد اتقان و یا کتاب یکی از ثقات باشد.

روایت در کتب اربعه و مشابه آن – از کتاب‌هایی که به اتفاق، تواتر آن ثابت گشته و همه بر صحت آن گواهی داده‌اند – آمده باشد.

روایت از کتاب یکی از اصحاب اجماع نقل شده باشد.

بعضی از راویان روایت، از اصحاب اجماع باشد و روایت از او رسیده باشد؛ به این معنی که او روایت را نقل کرده باشد – چه به طور مرسل و چه مسند و چه از ثقه، یا ضعیف و یا مجهول.

روایت از روایات کسانی باشد که امامان آنان را توثیق کرده و دستور رجوع به آنان و عمل به روایاتشان را صادر کرده باشند.

روایت، موافق با سنت ثابت و معلوم باشد.

روایت در کتاب‌های متعدد و مورد اعتماد مکرّراً آمده باشد.

روایت موافق ضروریّات باشد.

روایت بدون معارض باشد.

در روایت احتمال تقیّه نرود.

روایت در محدوده استحباب باشد و مشروعیّت عمل نیز ثابت گشته باشد.

روایت موافق احتیاط باشد.

دو قرینه و یا بیش از دو قرینه از قراین یاد شده در روایت باشد.

روایت موافق با دلیل عقلی قطعی باشد.

روایت در توافق با اجماع مسلمانان باشد.

روایت موافق اجماع شیعه باشد.

روایت موافق مشهور شیعه باشد.

روایت موافق فتوای گروهی از عالمان شیعه باشد.

راوی در آن روایت، مورد اتهام نباشد؛ چرا که روایتش با عقیده‌اش موافق نباشد و یا قراین دیگر.»

آن‌گاه می‌نویسد:

«غیر از این‌ها نیز قراین بسیار است که عالم ورزیده در فن حدیث، آنها را می‌شناسد و تو چون در همه احادیث این کتاب به دقت بنگری همه را همراه با قراین بسیاری می‌یابی.»[۲۷]

مبنای مقبول رجالی اثبات وثاقت و حسن راوی

در رجال برای اثبات وثاقت و حسن راوی، ما بر مبنای عالمانی چون علامه وحید بهبهانی و علامه سید بحر العلوم هستیم و از راه‌های بسیار و با قراین بی شمار وثاقت راوی را ثابت می‌کنیم. در برابر این مبنای معروف که در راه اثبات وثاقت و حسن راوی سهل‌گیر است، مبنای دیگری وجود دارد که در این راستا بسیار سخت‌گیر است و آن مبنای کسانی چون آیت الله العظمی خوئی و هم مسلکان ایشان است.

اینان بر این مبنای رجالی هستند که وثاقت راوی تنها از راه توثیق قدمای رجال به اثبات می‌رسد. اینان توثیق را از باب شهادت می‌دانند و در شهادت، حسی بودن شرط است و تنها شهادت قدمای رجال، حسی و یا قریب به حس است؛ لذا اگر درباره یک راوی از سوی قدمای رجال، توثیقی نرسیده باشد، وثاقت آن راوی به اثبات نمی‌رسد.

گفتنی است اینان گاه برخی از راه‌های دیگر توثیق را چه خصوصی و چه عمومی می‌پذیرند، ولی آن هم بسیار محدود است. در نتیجه بسیاری از راویان بر پایه این مبنا به وثاقت نمی‌رسند و روایتی که این راویانِ در سند آن قرار گرفته‌اند از اعتبار می‌افتد.

این که آیت الله العظمی خوئی تنها و تنها برای خبر ثقه اعتبار قائل است و چون وثاقت ثابت نگردد، از نظر ایشان روایت از اعتبار می‌افتد، این مبنای رجالی ایشان باعث بی اعتبار شدن بسیاری از

علامه شوشتری مبنای خویش را چنین بازگو می‌کند: حق این است روایتی که راویانش مهملند، یعنی در رجال از آنان خوبی و بدی ذکر نشده است، مانند روایتی است که راویانش در رجال مدح شده باشند و به هر دو روایت باید عمل کرد و اصحاب به هر دو عمل می‌کرده‌اند و هم اینکه راوی خبر مجروح نباشد، روایتش قابل عمل است و لازم نیست که حتماً ممدوح باشد. تنها مجروحین و مطعونین به روایاتشان عمل نمی‌شود؛ البته روایات مطعونین هم با قرینه، قابل قبول است.

روایات می‌شود.

با اینکه وثاقت راوی می‌تواند از راه‌ها و با قراین بسیاری به اثبات برسد، ما در اینجا خاطر نشان می‌کنیم که ما بر مبنای سهل‌گیر در اثبات وثاقت راوی هستیم و گرایش به توثیق راویان داریم؛ لذا اسباب مدح و توثیق را در اثبات وثاقت راوی راحتتر می‌پذیریم و حتی بخشی از اسباب ذمّ و قدح را قادح نمی‌دانیم و بدین طریق جنبه توثیق راوی را تقویت می‌کنیم؛ به علاوه که قراین و روایات بسیاری را برای اثبات وثاقت و مدح راوی می‌پذیریم. گفتنی است این امارات و قراین، گاه به تنهایی و گاه در کنار هم، وثاقت راوی و اعتبار او را به اثبات می‌رسانند. هم اکنون به فهرست این سه بخش بنگرید. ما تقریباً متن کلام وحید بهبهانی را در این سه بخش می‌آوریم:

الف: اسباب مدح و توثیق

اگر درباره راوی، تعبیرهای زیر گفته شود:

۱. ثقه است؛
۲. ممدوح است؛
۳. ثقة فی الحدیث (در حدیث ثقه است)؛
۴. صحیح الحدیث؛
۵. أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه (از اصحاب اجماع است)؛
۶. أسند عنه (مورد اسناد است)؛
۷. لا بأس به (عیبی ندارد)؛
۸. مـن أولیاء أمیـر المؤمنین علیه السـلام (از دوسـتان امیر المؤمنین علیه السلام است)؛
۹. عین، وجه (شخصیت است، بزرگ است)؛
۱۰. له أصل، له کتاب، له نوادر و له مصنّف (صاحب کتاب است با تفاوتی که بین اصل، کتاب، نوادر و مصنّف است)؛
۱۱. مضطلع بالروایة (مسلّط به روایت است)؛
۱۲. سلیم الجنبة؛
۱۳. خاصیٌ (از خواص است)؛
۱۴. قریب الأمر (شناخته شده است).

اکثـر قریب به اتفاق ایـن تعابیر را ما برای اثبات وثاقت و مدح کافی می‌دانیم.

ب: نفی دلالت بعضی از تعابیر قدح آمیز

مـا بر ایـن باوریم که حتی برخـیِ از تعابیر قـدح آمیز نیز در حقیقـت، بر قدح راوی دلالت ندارد؛ مثلاً اگر درباره راوی تعابیر زیر آمده باشد، در اکثر موارد راوی از اعتبار نمی‌افتد:

۱. ضعیف؛
۲. کان من أهل الطیارة ومن أهل الارتفاع وأمثالهم؛
۳. مرمّی به قول به تفویض است؛
۴. مرمّی به وقف است؛
۵. لیس بذاك (آن‌گونه که باید و شاید نیست)؛
۶. مضطـرب الحدیث، مختلط الحدیث، لیـس بنقیّ الحدیث، یعرف حدیثه وینکر، غمز علیه فی حدیثه أو فی بعض حدیثه، ولیس حدیثه بذلك النقی؛

۷. القُطعی؛
۸. أبو العباس الذی یذکره النجاشی بالإطلاق (کسی که نجاشی با کنیه ابو العباس بی قید دیگری از او یاد می‌کند)؛
۹. عندی فیه توقف (من درباره او نظری ندارم)؛
۱۰. من أصحابنا (از اصحاب ماست)؛
۱۱. مولی (درباره‌اش تعبیر مولی به کار رود).
اکثر این تعابیر را نباید دلیل بر ضعف راوی گرفت؛ بنابراین بسیاری از این تعابیر نیز قدح راوی را ثابت نمی‌کند.
پ: دیگر امارات و قراین مدح و وثاقت راوی:
۱. از مشایخ اجازه است؛
۲. وکیل امامان علیهم السلام است؛
۳. بـه خاطر او، روایت راوی ثقه‌ای را ترک کرده‌اند و یا تأویل نموده‌اند؛
۴. روایت او را در برابر روایت ثقه و فرد بزرگی قرار داده‌اند و بـه توجیه و جمع پرداخته‌اند و روایت او را به دلیل حضور او در نکرده‌اند؛
۵. کثیر الروایة باشد؛ یعنی روایات بسیاری از او رسیده باشد؛
۶. جماعتی از اصحاب از او یا کتاب او روایت کرده‌اند؛
۷. او از جماعتی از اصحاب روایت کرده است؛
۸. فرد بزرگی از او روایت کرده است؛
۹. افراد بزرگی از او روایت کرده‌اند؛
۱۰. صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر از او روایت کرده است؛
۱۱. محمد بن اسماعیل بن میمون و یا جعفر بن بشیر از او روایت کرده‌اند و یا او از این دو روایت کرده است؛
۱۲. از کسانی است که از ثقات روایت می‌کند؛
۱۳. علی بن حسن بن فضّال و کسانی چون او از این شخص روایت کرده‌اند؛
۱۴. بـه گفته او بـرای وثاقت و یا جلالت کسی استشهاد کرده‌اند؛
۱۵. از کسانی است که از آنها بسیار روایت داریم و به روایتشان عمل شده است؛
۱۶. روایت فردی ثقه از شخصی با اسم مشترک (اسمی که مشترک بین ثقه و غیر ثقه است) در صورتی که از او بسیار روایت کند و قرینه‌ای که او را از ثقه جدا سازد نیاورد؛
۱۷. اعتماد شیخ (استاد) بر فردی؛
۱۸. اعتماد عالمان قمّی بر فردی و یا روایت آنان از فردی؛
۱۹. اینکـه همـه روایات یك فرد و یا اکثر روایاتش مقبول و استوار باشد؛
۲۰. در سند روایتی قرار گیرد که همـه و یا اکثراً، صحّت آن سند را بپذیرند؛
۲۱. در سند روایتی قرار گیرد که آن سند به لحاظ فرد دیگری، مخدوش اعلام شده است؛
۲۲. کافی و همچنین من لا یحضره الفقیه از او بسیار روایت کند؛
۲۳. بگویند کتاب وی مورد اعتماد است؛
۲۴. بینای به حدیث و روایت است؛
۲۵. یار یکی از امامان علیهم السلام است؛
۲۶. خدمتکار یکی از امامان علیهم السلام است؛
۲۷. از فقیهان ماست؛
۲۸. فاضل و دیندار است؛
۲۹. بگویند از فلان کس بهتر یا راستگوتر و یا مورد وثوق‌تر است و مانند این تعابیر، در صورتی که فلان کس خودش ثقه باشد؛
۳۰. شیخ طائفه شیعه است و یا مانند آن؛
۳۱. ابن فضّال و یا ابن عقده و کسانی از این دست او را توثیق کنند؛
۳۲. علامـه، ابن طاووس و کسانی از این دست او را توثیق کنند؛
۳۳. جزء توثیق‌هایی باشد که در کتاب ارشاد شیخ مفید آمده است؛
۳۴. روایت فرد ثقه جلیل القدری از بیش از یك نفر یا از یك گروه، – تفاوت نمی‌کند – که قید کند اینان از اصحاب ما هستند یا به طور مطلق بگذارد؛
۳۵. روایت فرد ثقه و یا شخصی جلیل القدر از شیوخ خود (یعنی از استادان خود)؛
۳۶. فـردی بزرگ از کسی یاد کند و بـر او طلبِ رحمت و یا خشنودی خدا را بنماید، بگوید: رحمه الله و یا رضی الله عنه
۳۷. محمد بن احمد بن یحیی از فردی روایت کند و آن فرد از گروهی نباشد که او را استثنا کرده باشند؛
۳۸. اینکه جناب شیخ صدوق تا فردی، سند داشته باشد؛
۳۹. اینکه فردی ثقه بگوید: فکر نمی‌کنم که او کسی جز فلانی باشد، فردی ثقه و یا ممدوح؛
۴۰. ثقه‌ای بگوید: ثقه‌ای برایم حدیث کرد؛
۴۱. راوی از کسانی باشد که اتفاق شیعه بر عمل به روایات او ادعا شده باشد؛
۴۲. فرد در سندی که علامه حلّی حکم به صحّت آن حدیث کرده است، باشد؛
۴۳. حدیثی متضمن وثاقت فرد و یا جلالت او یا در مدح او رسیده باشد که البته حدیث از صحّت سندی هم برخوردار نباشد؛
۴۴. خـود راوی روایتی را مبنی بر وثاقت و یا جلالت و یا مدح خود روایت کند؛
۴۵. راوی از خاندان أبی الجهم باشد؛
۴۶. راوی از خاندان نعیم ازدی باشد؛
۴۷. راوی از خاندان ابی شعبه باشد؛
۴۸. نجاشی و یـا هماننـد او از فردی یاد کننـد و طعنی بر او نزنند؛

۴۹. فردی عادل بگوید: بعضی از اصحاب ما برایم روایت کرد.

هم اکنون مجدّداً یادآور می‌شویم که ما بر مبنای وحید بهبهانی و بسیاری از عالمان شیعه در راستای اثبات وثاقت و مدح راویان هستیم، مبنایی که برای اثبات وثاقت و حسن راوی سهل‌گیر است و گرایش توثیقی دارد.

عالمان شیعه بسیاری به این مبنا اشاره کرده‌اند و بر این مبنا هستند و بسیاری در عمل چنین هستند؛ بنابراین ما راه‌های بسیاری برای اعتبار یك راوی داریم و این راه‌ها که از آنها گفتگو شد، گاه به تنهایی و گاه با ضمیمه یکی به دیگری و با تعدد، وثاقت و اعتبار راوی را به اثبات می‌رساند.

وحید بهبهانی در فرازی دیگر از خواننده می‌خواهد تا به قراین و وجوه مطرح شده توجه داشته باشد و بی جهتٍ راوی را مجهول نداند. او سفارش می‌کند که گاه نام یك راوی مثلاً به دو شکل آمده که در ذیل یکی نکته‌ای آمده ، ولی در ذیل نام دیگر نیامده است. باز تأکید می‌کند که علاوه بر آنچه رجالیّون گفته‌اند به آنچه که من در ذیل نام فرد گفته‌ام بنگر و باز اصرار می‌کند که به فوایدی که در مقدمه آورده‌ام نیز توجه داشته باش و درباره یك فرد همه آنها را ملحوظ بدار.[۲۸]

بیان علامه شوشتری در مقدمه قاموس الرجال

در اینجا بد نیست به راه دیگری که همسو با راه وحید بهبهانی است و راویان و روایات را اعتبار می‌بخشد اشاره کنیم.

این بیان و راه در کلام رجالی معاصر در مقدمه کتاب قاموس الرجال آمده است. علامه شوشتری مبنای خویش را چنین بازگو می‌کند: حق این است روایتی که راویانش مهملند، یعنی در رجال از آنان خوبی و بدی ذکر نشده است، مانند روایتی است که راویانش در رجال مدح شده باشند و به هر دو روایت باید عمل کرد و اصحاب به هر دو عمل می‌کرده‌اند و هم اینکه راوی خبر مجروح نباشد، روایتش قابل عمل است و لازم نیست که حتماً ممدوح باشد. تنها مجروحین و مطعونین به روایاتشان عمل نمی‌شود؛ البته روایات مطعونین هم با قرینه، قابل قبول است. (دقت گردد)[۲۹]

ایشان مدّعی است که قدما نیز بر همین منوال مشی می‌کرده‌اند.

به تعابیر علامه تستری دقت کنید:

«فرق پنجم میان رجال علامه حلّی – قدّس سرّه – و رجال ابن داود – قدّس سرّه – این است که علامه در بخش اوّل رجال، تنها ممدوحین را می‌آورد؛ ولی ابن داود، مهملین را نیز در کنار ممدوحین در قسم اوّل می‌آورد.

ابن داود می‌گوید: بخش اوّل کتاب درباره ممدوحین و کسانی است که تا آنجا که می‌دانم، اصحاب، آنان را تضعیف نکرده‌اند. آنچه که از این کار ابن داود (آوردن مهملین در کنار ممدوحین) فهمیده می‌شود این است که وی به روایتی که راویانش مهملند و مدح و قدحی درباره آنان نیامده است عمل می‌کند، آن گونه که به روایتی که راویانش ممدوحند؛ و این مبنای حق است و شایسته پیروی است و عمل اصحاب بر همین پایه است.

ما می‌نگریم که قدما، به روایتی که راویانش مجروح نیستند عمل می‌کنند، همان گونه که به روایتی که راویانش ممدوحند عمل می‌کنند و تنها روایاتی را ردّ می‌کنند که مورد طعن (ذمّ) قرار گرفته‌اند.

محمّد بن الحسن بن الولید بن بابویه از کتاب نوادر الحکمة محمد بن احمد بن یحیی (که نویسنده‌اش از ضعیفان روایت می‌کند و بر روایات مرسل اعتماد می‌کند و تضمین ندارد که از چه کسی حدیث می‌گیرد)، روایاتی را که از محمد بن موسی همدانی و محمد بن علی همدانی و... بوده است را استثناء کرده است.

و شیخ مفید – قدّس سرّه – از کتاب شرایع علی بن ابراهیم، یك حدیث را که درباره حرمت گوشت شتر بوده است را استثناء کرده است. این استثناء دلالت دارد که کتابهایی که اینان در طریق و سند آن‌ها طعن و ذمّی ندارند و چیزی را از آن‌ها استثناء نکرده‌اند، آن کتاب‌ها در نظر آنان معتبر است. البته اگر از سوی اعلام رجال، طعنی به آنان وارد نشده باشد و قرینه‌ای در کار نباشد وگرنه روایاتشان حتی با طعن (به دلیل قرینه) پذیرفته است. البته می‌توان گفت که اگر دو روایت تعارض کنند که راویان یکی به وثاقتشان تصریح شده ولی راویان دیگر روایت مهملند (و بر وثاقت و مذمّتشان چیزی نرسیده است) راوی و روایت اوّلی بر راوی و روایت دوّمی ترجیح داده می‌شود؛ و شیخ طوسی – قدّس سرّه – در ارتباط با وجود ترجیح چهار چیز را آورده است:

۱– موافقت دلیل عقل؛

۲– موافقت کتاب و سنت؛

۳– موافقت اجماع؛

۴– ترجیح روایت عادل بر غیر عادل.

این روش قدما است و علامه روش جدید را پدید آورده است و ظاهراً ریشه در روش علامه، همان استاد وی در رجال، یعنی احمد بن طاووس است؛ چون او در بسیاری از روایات شیخ کشی طعن می‌زند به این دلیل که کسانی که در سند آن هستند نامی از آنان در رجال نیامده است. ما کتابهای فقهی او را ندیده‌ایم، شاید او اصطلاحات صحیح و حسن و قوی و ضعیف را چون علامه به کار برده باشد، ولی محقق گرچه برخی احتمال داده‌اند که او ریشه روش علامه است ولی آنچه که از کتاب معتبر محقّق به دست می‌آید این است که روش او به قدما نزدیك است.

کوتاه سخن اینکه روش قدما در مرحله اوّل ترجیح به قرینه است و قرینه عبارت از دلیل عقل، دلیل نقل از کتاب و سنّت و اجماع است که شامل شهرت نیز می‌شود و در موردی که قرینه‌ای بر آن نبود به صحیح و حسن و مهمل عمل می‌کنند و اما موثق بدان عمل می‌کنند اگر خبر امامی، گرچه مهمل باشد با او معارضهٔ نکند و فتوای آنان بر خلاف آن روایت نباشد و به ضعیف اصلاً عمل نمی‌کنند ...»

بیان مامقانی در مقباس الهدایه

مامقانی در مقباس الهدایه می‌گوید:

«ما قبلاً بیان داشتیم که طول زمان و پنهان شدن بسیاری از قرائن و مشتبه شدن واقع باعث گردید که متأخّران، این اصطلاح را برای جداسازی روایات معتبر از غیر معتبر پی ریزند و هم اکنون بدان که: منظورشان در ارتباط با این اصطلاح، مشخص ساختن راه اعتبار روایت و عدم اعتبار آن فقط از حیث راویان سند است، با قطع نظر از قرائن برونی؛ نه اینکه بخواهند اعتبار و عدم اعتبار روایات را به طور مطلق منحصر در اصطلاحی سازند که بیان داشته‌اند. لذا آنان را می‌بینی که بسیار می‌شود که روایات موثّق را و بلکه روایات صحیح را رد می‌کنند و به روایت قوی و بلکه ضعیف عمل می‌کنند. این کار به دلیل قرائن بیرونی است:

یکی، جبر روایت با شهرت روایی و یا شهرت عملی (فتوایی) است و گاه این جبر به دلیل گفته‌ای است که درباره رجال سند آمده است؛ مانند: اجماع بر تصحیح آنچه از شخص واقع در سند رسیده باشد و یا عمل به آنچه او روایت کند (طبق یکی از دو احتمالی که در اجماع می‌رود) و یا به دلیل گفته رجالیون که این شخص جز از فرد ثقه روایت و ارسالی ندارد و مانند آن. در نتیجه نسبت بین روایات صحیح متأخّران و روایت معمول به، عموم و خصوص من وجه است.

گاهی روایت غیر صحیح و موثق و حسن که بدان عمل شود معمول نامیده و گاه مقبول نامیده می‌شود و این روایت مقبول و معمول طبق آنچه بعداً ان شاء الله می‌آید همان است که عالمان آنان را پذیرفته‌اند و به محتوای آن عمل کرده‌اند (از هر قسم که باشد).

و از اینجا روشن گشت که مسلك متأخّران به مسلك قدما، نهایت نزدیکی را دارد بلکه هر دو مسلك، یکی است و تنها فرق آن دو صرف اصطلاح است؛ چرا که متقدّمان صحیح را بر روایتی که وثوق به استناد آن به معصوم علیه السلام دارند اطلاق می‌کنند، خواه منشاء، ثقه بودن راوی باشد یا امارات و قرائن دیگر و متأخران، اصطلاحشان این است که صحیح و موثق و حسن طبق مطلبی که گذشت، بر روایتی اطلاق می‌کنند که از این اقسام بیرون باشد و در ضعیف داخل نگردد.

بنابراین نسبت بین صحیح قدمائی و صحیح متأخران، عموم و خصوص مطلق است؛ صحیح قدمائی عام و صحیح متأخران خاص است، آن گونه که مرحوم وحید بهبهانی در فوائدش بدان توجه داده است؛ ولی برخی از معاصران بعید ندانسته‌اند که نسبت بین صحیح قدمائی و صحیح متأخران، عموم و خصوص من وجه باشد، با این توجه که وثاقت راویان، مستلزم وثوق به صدور روایت از معصوم علیه السلام نیست، گرچه غالباً چنین است؛ بنابراین روایتی که وثوق به صدور آن از معصوم علیه السلام نداشته باشیم با اینکه سندش صحیح است، ولی نزد قدما صحیح نیست.»[۳۰]

در پایان خاطرنشان می‌سازیم که برای اعتبار روایات و در برابر بینش سختگیرانه مطرح، ما به سه بیان و تحلیل اشاره کردیم:

۱- بیان و تحلیل حضرت استاد کل وحید بهبهانی - قدّس سرّه؛

۲- بیان و تحلیل علّامه شوشتری صاحب قاموس الرّجال؛

۳- بیان و تحلیل علّامه مامقانی صاحب تنقیح الرجال.

در سایه این سه بیان، از مبنای اکثریّت قاطع عالمان و فقیهان شیعه دفاع کردیم و بر این باوریم که در این راستا، بیان‌ها و تحلیل‌های دیگری نیز هست؛ ولی در این نوشته به همین اندازه بسنده می‌کنیم. به نظر می‌رسد که مدرّسان و محقّقان، باید به مبنای اکثریّت توجّه کنند و تحلیل‌های آن را در اختیار طالبان قرار دهند و هرگز یك سویه مبنای اقلیّت را مطرح نسازند که این شیوه هرگز عالمانه و محقّقانه نیست.

پی‌نوشت‌ها:

۱. الفوائد الحائریّه ص ۴۸۷-۴۹۱، فائده ۳۱ حجیت خبر واحد ضعیف منجبر
۲. الفوائد الحائریّه ص ۱۴۱ فائده دهم
۳. معتبر، ج ۱ ص ۲۹
۴. مصباح الفقیه، کتاب الصلوه ص ۱۲
۵. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۱ ص ۲۱
۶. حاشیه فراید الاصول ج ۱ ص ۸۰
۷. کفایة الاصول ج ۲ ص ۱۶۱
۸. حاشیه رسائل، ص ۷۰
۹. فوائد الاصول، ج ۳ ص ۶۷
۱۰. حاشیه بر کفایه، ج۱ ص ۱۶۱
۱۱. فوائد الاصول، ج ۳ ص ۸۳
۱۲. همان، ج۳ ص ۷۷
۱۳. معجم رجال حدیث، ج ۱ ص ۸۱
۱۴. نهایة الافکار، ج ۳ ص ۱۸۴-۱۸۶
۱۵. همان، ص ۱۳۴
۱۶. همان، ص ۱۳۵
۱۷. نهایة الدرایة، ج ۳ ص ۴۳۳-۴۳۶
۱۸. حقایق الاصول، ج ۲ ص ۲۱۷
۱۹. اصول فقه، ج ۱ ص ۶۱۶
۲۰. همان، ص ۶۱۶
۲۱. الدر النضید، ج ۱ ص ۶۰ و ۶۱
۲۲. انوار الاصول، ج ۲ ص ۴۸۶
۲۳. الموجز فی اصول الفقه، ج ۲ ص ۲۸۳
۲۴. کتاب الاصول، ج ۲ ص ۱۰۲
۲۵. منهج المقال، ج ۱ ص ۸۹
۲۶. همان، ص ۱۶۷
۲۷. خاتمه وسائل الشیعه، ج ۳ ص ۲۴۳
۲۸. منهج المقال، ج ۱ ص ۱۷۴
۲۹. قاموس الرجال، ج ۱ ص ۳۸
۳۰. مقباس الهدایه، ج ۱ ص ۱۸۲

گفتوگو

■ فلسفه و عقلانیت/ گفتگوی سمات با محسن غرویان

گفت‌وگو

حجت الاسلام و المسلمین محسن غرویان در سال ۱۳۳۸ در نیشابور به دنیا آمد و پس از اخذ مدرک دیپلم در سال ۱۳۵۷ راهی حوزه علمیه قم شد. وی دروس مقدمات و سطح را به پایان رسانید و در دروس خارج فقه و اصول از محضر آیات عظام وحید خراسانی، فاضل لنکرانی، شیخ جواد تبریزی، مکارم شیرازی و جوادی آملی بهره برد. وی در کنار دروس فقه و اصول در موسسه در راه حق و بنیاد فرهنگی باقرالعلوم (ع) و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) دروس کلام و فلسفه و آشنایی با مکاتب غربی را پشت سر گذاشت و هم اکنون عضو هیئت علمی و استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) است. از غرویان تاکنون آثار متعددی شامل چندین کتاب و دهها مقاله در مطبوعات به چاپ رسیده است.

وی هم اکنون علاوه بر تحقیق و تألیف به تدریس خارج اصول و اسفار ملا صدرا در حوزه علمیه قم اشتغال دارد و در کنار آن بخشی از وقت روزانه خود را صرف پاسخگویی به سوالات و شبهات علمی ـ اعتقادی می کند.

فلسفه و عقلانیت

گفتگوی سمات با محسن غرویان

www.ebnearabi.com

اشاره

نقد و بررسی فلسفه و نسبت آن با معارف قرآن و عترت علیهم السلام از جمله موضوعات مورد توجه نشریه سمات است. در همین مسیر به سراغ حجت الاسلام و المسلمین محسن غرویان از مدرسین فلسفه در حوزه علمیه قم رفتیم و با وی به گفتگو نشستیم. آنچه در زیر از نظر می‌گذرانید، ماحصل این گفتگو است. در همین جا یاد آور می‌شویم که سمات از نقدها و مطالب ارسالی پیرامون این گفتگو استقبال می‌کند.

سمات: موضوع بحث طرح پاره‌ای از دیدگاه‌ها و نگاه‌های انتقادی به فلسفه است. به عنوان اولین سئوال آیا حضرتعالی فلسفه را مساوی با عقلانیّت و تعقّل می‌دانید؟ و یا تعبیر دیگری دارید.

غرویان: با تشکر از ترتیب این گفتگوی علمی، در پاسخ سؤال حضرتعالی به نظر می‌رسد فلسفه محصولِ تعقّل و عقلانیّت است، یعنی فیلسوف کسی است که از متد عقلی و تعقّلی استفاده می‌کند و نسبت به عالم وآدم و هستی تعقّل و تفکر می‌کند و بر اساس آن تأمّلات و تعقّلی که در آن موضوع دارد، داده‌هایی را بیرون می‌دهد که ما به آن فلسفه می‌گوییم. البته فلسفه اصطلاحات زیادی دارد و در طول تاریخ هم مراحلی را طی کرده است . مثلاً در یونان باستان فلسفه به چیزی گفته می‌شد که بعد محدود شد به شاخه‌های حکمت. حکمت نظری و عملی. حکمت نظری شامل طبیعیات و ریاضیات و الهیات بود. بعد ریاضیات و طبیعیاتش کنار رفت و الهیاتش باقی ماند که تقریباً ما امروز وقتی می‌گوییم فلسفه، مرادمان همان الهیات از حکمت نظری است. و حکمت عملی هم که تدبیر منزل و سیاست مدن و اخلاق بود که اینها دیگر تقریباً از فلسفه جدا شده است. به هر حال من الآن وارد این شاخه‌ها نمی‌شوم. من فکر می‌کنم که تعقّل متد فلسفه است و فلسفه محصول تعقل و تدبّر یك فیلسوف است.

سمات: آیا متصوّر است کسی تعقّل کند و از موضع عقلانیّت به ضدیّت با فلسفه برسد؟

■ نه؛ چون ممکن است با تعقّل به یك فلسفه‌ای برسد یعنی به یك نظام فلسفی برسد که با یك نظام فلسفی دیگر متضاد باشد اما هر دوی اینها باز فلسفه است. یك وقت ما فلسفه الف و فلسفه ب را با هم مقایسه میِ کنیم؛ می‌توانیم بگوییم فلسفه الف با فلسفه ب متضاد است. مثلاً فلسفه ماتریالیسم و فلسفه الهی هر دو فلسفه هستند. می‌گوییم فلسفه ماتریالیسم با فلسفه الهی تضاد دارد، امّا در نگاه کلان در هر دو چون از متد تعقلی استفاده شده، اسمش فلسفه است. این فلسفه الهی است، آن فلسفة ماتریالیستی است.

سمات: رسیدیم به این ادعا که تفلسف مساوی با تعقل است.اگر بخواهم واضح تر سئوالِ کنم باید بگویم اگر کسانی با چیِدن براهینی با همان تعقل و عقلانیت برسند به اینکه مثلِا فلسفه اسلامی موجودِ خلاف عقلانیت است، مثلاً ضد عقلانیت استَ، اصلاً دچار توهّم است، آیا می‌توانیم همان ستایش‌هایی را که نثار تفلسف و تعقل می‌کنیم نثار این نوع تعقل هم کنیم یا نه اصلا متصوّر نیست که کسی با تعقّل و عقلانیّت شروع کند و به ضدیّت با فلسفه برسد. چه فلسفه مشاء یا فلسفه اشراق و یا فلسفه ملاصدرا.

■ ببینید؛ من اسم این را می‌گذارم درجاتِ تعقّل و مراتب تعقّل، یعنی آن کسی که به فرموده شما می‌آید مثلاً با تعقل می‌رسد به اینکه فلسفه اسلامی‌خلاف عقل است، می‌گوییم تو در مرتبه‌ای از تعقل هستی که این مرتبة نازله‌اش است. تعقل مراتب دیگری هم دارد؛ تو اگر به آن مراتب بالاتر دست پیدا کنی نتیجه می‌گیری که فلسفه اسلامی‌عقلانی است. پس تعقل مراتب دارد.

سمات: در اینجا دو مشکل به نظر می‌رسد. وقتی بحث مراتب را مطرح می‌کنید علی‌القاعده نباید بین مراتب تعارض باشد. ممکن است مثلاً بگوییم مرتبه پایین‌تر سهم کمتری از حقیقت دارد مرتبهٔ بالاتر سهم بیشتری. ولی اگر قرار باشد مراتب با هم تعارض داشته باشند، این دیگر بحث مراتب نیست. ضمن اینکه طرف مقابل هم می‌تواند همین ادّعا را کند و بگوید از کجا معلوم است که عقلانیت من که فلسفه را ردّ می‌کنم و توهم می‌دانم، مرتبه نازل عقلانیت است و شما که تأیید

غرویان: گاهی یک کسی از ترس جانش یا از ترس مردم با فلسفه مخالفت کرده است. حضرت امام رضوان‌الله علیه در کتاب معادشان مطرح می‌کنند که بعضی از فلاسفه از ترس عامّه مردم می‌ترسیدند نظر حقیقی و باطنی خودشان را صریح و شفاف بگویند، چون عامّه پذیرش این حرفها را نداشت، آنها تقیه می‌کردند. در مورد مرحوم فیض هم من خودم [کتاب] علم الیقین ایشان را درس می‌دهم. این نسبت‌هایی را که گاهی به ایشان می‌دهند من قبول ندارم؛

سمات: یک کسی مثل مرحوم مجلسی که آن همه در بحار یا در آثار دیگرشان به فلاسفه می‌تازند و انتقاد می‌کنند، از سر تقیه و ترس از عوام بوده است؟ حتی مواضع ضد فلسفه ای که امثال مرحوم علامه حلی و بسیاری از علما و فقهای شیعه داشته و دارند، نیز از سر تقیه بوده است؟

غرویان: بعضی‌هایی که به مراتب عالی رسیدند و بعد با فلسفه مخالفت کردند، منظورشان این است که جا ندارد همه عمر آدم در فلسفه و قواعد فلسفه صرف بشود. باید آدم مثلاً یک مدّتی در اینها سیر کند، بعد بیاید در حال دیگری و از فکر و قیل و قال اینها خارج بشود. حال بعضی این را به عنوان مخالفت آنها با فلسفه تلقی کرده اند.
سمات: شما رساله الانصاف مرحوم ملّا محسن فیض را ببینید. اصلاً قضیه حال و به مراتب بالا رسیدن و عبور از فلسفه به عنوان مرتبه پایین تر مطرح نیست، بلکه مساله صریحا نفی و طرد فلسفه و نحوی استبصار است.

می‌کنید، مرتبه عالی است. این اوّلِ بحث و نزاع است.

■ تعارض با تفاوت فرق می‌کند. شما می‌فرمایید که دو تا مرتبه با یکدیگر تعارض دارد ولی من می‌گویم نه، تفاوت دارد. همیشه تفاوت لزوماً تعارض نیست. به اصطلاح می‌گویند درجات معرفت است؛ مثل آن درجاتی که مثلاً در منطق، بعد فلسفه و بعد عرفان نظری مطرح می‌کنیم. می‌گوییم یک طلبه‌ای که منطق می‌خواند، این الآن یک درجه‌ای از تعقّل را کسب کرده، بعد فلسفه می‌خواند باز همان تعقّل است ولی یک مرتبه بالاتر است. بعد از فلسفه می‌افتد در عرفان نظری و مثلاً بحث علیّت را برمی‌گرداند به بحث تشأن و ظهور و تجلّی. می‌گوییم این هم درجه‌ای از تعقّل است امّا درجه بالاتر. کسی که به نظر من به درجات بالا برسد تعارض نمی‌بیند. البته کسی در مراتب پایین باشد ممکن است تعارض ببیند کما اینکه بعضی‌ها بین فلسفه و عرفان تعارض می‌بینند ولی یک عارف سطح بالای از تعقّل بین این دو تعارض نمی‌بیند.

سمات: به نظر می‌رسد اینجا از مصادیق تعارض است نه تفاوت. یعنی بالاخره یک عالم و متفکری می‌گوید که فلسفه توهّم و باطل است و با مبانی برهان و وحی سازگار نیست. ضمن اینکه کسانی هم بودند که این مراتب را طی کردند و سال‌ها در وادی فلسفه و عرفان خواندند و نوشتند و تألیف کردند و بعد نفی کردند مثل مرحوم فیض. آیا می‌توانیم بگوییم آنجا که مرحوم فیض اعلان جدایی و بازگشت و استبصار از فلسفه می‌کند، مثلا یک مرتبهٔ نازله ای از تعقل است و تعارضی در کار نیست؟ وانگهی فیض همزمان از عرفان هم (که شما می‌فرمایید مرتبه عالی است) اعلام برائت می‌کند و یکسره بنای بازگشت به قرآن و عترت را دارد.

■ شما وارد یک وادیِ دیگری شدید. موضع گیری‌های افراد در مقابل فلسفه را وقتی تحَلیل کنیم، ممکن است علل و انگیزه‌های مختلفی داشته باشد، همه‌اش علمی‌نیست. گاهی یک کسی از ترس جانش یا از ترس مردم با فلسفه مخالفت کرده است. حضرت امام رضوان‌الله علیه در کتاب معادشان مطرح می‌کنند که بعضی از فلاسفه از ترس عامّه مردم می‌ترسیدند نظر حقیقی و باطنی خودشان را صریح و شفاف بگویند، چون عامّه پذیرش این حرف‌ها را نداشت، آنها تقیه می‌کردند. در مورد مرحوم فیض هم من خودم [کتاب] علم الیقین ایشان را درس می‌دهم. این نسبت‌هایی را که گاهی به ایشان می‌دهند من قبول ندارم؛ یعنی ایشان صبغه فلسفی‌اش در بحث‌ها بسیار بالاست. خیلی از تحلیل‌هایی که می‌کند، تحلیل‌هایی فلسفی است. از ایشان هم که بگذریم، می‌خواهم بگویم که باید ببینیم این مخالفت‌ها برای چه بوده، شرایط زمان و مکانش چه بوده است. اینها باید لحاظ بشود. نکته دیگر این است که بعضی‌هایی که به مراتب عالی رسیدند و بعد با فلسفه مخالفت کردند، منظورشان این است که جا ندارد همه عمرِ آدم در فلسفه و قواعد فلسفه صرف بشود. باید آدم مثلاً یک مدّتیَ در اینها سیر کند، بعد بیاید در حال دیگری و از فکر و قیل و قال اینها خارج بشود. حال بعضی این را به عنوان مخالفت آنها با فلسفه تلقی کرده اند. آیةالله جوادی آملی می‌فرمودند که منطق مقدمه فلسفه است. فلسفه مقدمه عرفان نظری است. عرفان نظری مقدمه عرفان عملی است. آنهایی که به عرفان عملی و سیر و سلوک می‌رسند و یک جذبه‌ای و حالی پیدا می‌کنند، یکدفعه می‌آیند می‌گویند که ای کاش عمرمان را صرف منطق و بحث الفاظ نمی‌کردیم.

سمات: شما واقعاً فکر می‌کنید که می‌شود این طور تحلیل کرد؟ مثلاً یک کسی مثل مرحوم مجلسی که آن همه در بحار یا در آثار دیگرشان به فلاسفه می‌تازند و انتقاد می‌کنند، از سر تقیه و ترس از عوام بوده است؟ حتی مواضع ضد فلسفه ای که امثال مرحوم علامه حلی و بسیاری از علما و فقهای شیعه داشته و دارند، نیز از سر تقیه بوده است؟ اساسا در اینجا یک بحثی وجود دارد و آن اینکه اصلاً تاریخ تشیع، تاریخ تقابل با فلسفه است. به استثنای دو مقطع، فضای حوزه‌های علمیه و علمای ما، ضدیّت با فلسفه بوده و این ضدیّت از زمان امام صادق(ع) با شاگردشان هشام بن حکم با ردیّه‌ای که بر ارسطو دارد و در کتب رجالی آمده است، شروع می‌شود، بعد از آن فضل بن شاذان است و بعد اکثریت قاطع علما تا به روزگار ما با فلسفه و نیز عرفان مصطلح مخالفت می‌کنند که البته دو مقطع، یکی مقطع صفویه که جریان مرحوم میرداماد و ملّاصدرا بوده و در همان موقع هم جریان مقابل آنها مثل مرحوم مجلسی و ملا محمّدطاهر قمی‌بودند. حتی مرحوم شیخ بهائی فلسفه را قویاً و صریحا رد می‌کند. و مقطع دیگر هم چهار پنج دهه اخیر است. آیا ما واقعا می‌توانیم بگوییم که اینها در مراتب نازله از تعقل قرار داشتند و نزاع، نزاع بین

سمات: تنازل می‌کنیم و می‌گوییم فلسفه عقلانیت است. سؤال این است که کدام نوع از فلسفه عقلانیت است؟ مشّایی یا اشراقی، ارسطویی یا افلاطونی، اصالت وجودی یا اصالت ماهیتی؟
غرویان: همه‌اش.
سمات: یعنی دو تا نظر متضاد و متناقض که یکی به دیگری می‌گوید علیل و دیگری به او می‌گوید واهی و متوهم می‌توانند هر دو عقلی باشند؟
غرویان: بله، عرض کردم که تعقّل و عقلانیت مراتب دارد، درجات دارد و من آن تعارض را قبول ندارم.

مراتب بوده و اصلا تفاوت بوده است و نه تعارض؟ مثلاً شما رِسالهٔ الانصاف مرحوم ملّا محسن فیض را ببینید. اصلاً قضیه حال و به مراتب بالا رسیدن و عبور از فلسفه به عنوان مرتبه پایین تر مطرح نیست، بلکه مساله صریحا نفی و طرد فلسفه و نحوی استبصار است. ایشان در رسالهٔ الانصاف می‌گوید: «سبحان‌الله! عجب دارم از قومی که بهترین پیغمبران را برایشان فرستادند به جهت هدایت، و خیر ادیان را بر ایشان ارزانی فرمود از روی مرحمت و عنایت، و پیغمبر ایشان کتابی گذاشته و خلیفهٔ دانا به آن کتاب ... به جای خود گماشته و نصّی از جانب حق، تا حافظت نور او تا قیام قیامت باقی و تشنگانِ علم و حکمت را بر قدر حوصله و درجه ایمان هر یک سَاقی باشد. آنگاه گفت، من در میان شما دو گوهر گرانبها باقی می‌گذارم که اگر پس از من به آن دو چنگ زنید هرگز گمراه نمی‌شوید؛ یکی قرآن و دیگری عترت و اهل بیتم. ایشان التفات به هدایت او نمی‌نمایند و از پی دریوزگی علم بر در امم سالفه می‌گردند و از نم جویِ آن قوم استمداد می‌جویند و به عقول ناقصهٔ خَود استبداد می‌نمایند. همانا این قوم گمان کردند که بعضی از علوم دینیّه است که در قرآن و حدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه و متصوّفه می‌توان دانست و از پی آن باید رفت مسکینانه؛ نمی‌دانند که خلَل و قصور نه از جهت حدیث و قرآن است بلکه خلل در فهم و قصور در درجهٔ ایمان ایشان است و بالجمله طائفه‌ای واجب و ممکن می‌گویند و قومی علت و معلول می‌نامند و فرقه‌ای وجود و موجود نام می‌نهند و منِ عنـدی را هرچه خوش آید گوید و ما متعلمانِ که مقلّدان اهل بیت معصومین(علیهم السلام) و متابعان شرع مُبینیم، سبحان‌الله می‌گوییم، الله را می‌خوانیم و عبید را عبید می‌دانیم. [بعد می‌آید تا اینجا] نه متکلم نه متفلسف، نه متصوّف و نه متکلّف بلکه مقلّد قرآن و حدیث و پیغمبر و تابع اهل بیتم.» ودر جای دیگر از همین رساله می‌گوید: «و چندی در طریق مکالمات متفلسفین به تعلم و تفهم پیمودم و یک چند بلند پروازی‌های متصوفه در اقاویل ایشان دیدم، فتمثلت بقول من قال:
خدعونی نهبونی اخذونی غلبونی
وعدونی کذبونی فالی من اتظلم»

■ خوب اگر کسی گفت که ایشان از باب تقیه اینها را گفته است، چی؟

سمات: یعنی ما به همه می‌توانیم نسبت تقیه بدهیم؟ مثلاً اگر مرحوم علّامه حلّی هم گفته فلسفه جزء علوم حرام است، بگوییم تقیه کرده؟ ادعای تقیه نیاز به اثبات دارد و دلیل می‌خواهد.

■ حالا من نمی‌خواهم روی این بحث بایستم، ولی تحلیل خودم این است که فقهای ما، علمای ما، محدثینِ ما، همه اینها بسیار دغدغه این را داشتند که مکتبِ اهل بیتِ و فرمایشات پیغمبر و معصومین علیهم السلام و قرآن و حدیث حفظ بشود. چون اینها سرمایه گرانبهایی است. از طرف دیگر، فلسفه با توجه به ریشه‌ها و مبانی‌اش و انتسابی که به یونان باستان و فلاسفه قبل از اسلام مثل افلاطون و ارسطو و سقراط و دیگران داشته هم برای خودش یک حرفهایی بوده، یک دستگاهی بوده که تفسیر هستی و عالم بوده است. علمای ما وقتی دیدند که عده‌ای دارند کتاب‌های فلاسفه را می‌خوانند و حرف‌های آنها را مطالعه می‌کنند، گفتند که نکند افرادی که می‌روند سراغ این فلسفه‌ها و فیلسوفان، کم‌کم دیگر قرآن نخوانند، حدیث نخوانند یا اگر قرآن و حدیث هم می‌خوانند، وقت بیشتری را برای حرف‌های فیلسوفان و متصوّفه بگذارند. همان طور که اشاره فرمودید، اینها گفتند چه کنیم، گفتند مخالفت کنیم با فلسفه، فلاسفه، متصوّفه و عرفا؛ شاید این مخالفت کردن ما و منع و نهی ما باعث بشود که شیعیان وقت بیشتری بگذارند

سمات: بسیاری از علماء بین آنچه که فلاسفه به آن رسیدند، با آنچه قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) گفته اند، تعارض می‌دیدند.
غرویان:اگر تعارض باشد، باید ببینیم حرف کدام فیلسوف با قرآن و حدیث منافات دارد. یک وقت می‌خواهید در مورد کلیت فلسفه بحث کنید، یعنی مثلاً کلّیت راهی را که ملا صدرا و ابن سینا و شیخ اشراق و فارابی و اینها رفتند محکوم کنید، من نمی‌پذیرم.

غرویان: من یک اشاره‌ای هم به اصطلاحات جوهر و عرض و جزء و کل و اینجور چیزها کنم که در احادیث و روایات ما نیز هست. ما اگر بخواهیم اینها را تفسیر کنیم، جز از راه فلسفه و تعقل راهی ندارد. خداوند مثلا جوهر است، عرض است؟ یا جوهر چیست؟ عرض چیست؟
سمات: اگر دینی برای فهم مبادی و مبانی و اصولش نیازمند ابداعات دیگران آن هم مشرکان و کفار باشد، این دلیل نقص آن دیانت است.

برای خواندن قرآن و احادیث و روی آنها فکر کنند. من تحلیلم این است که این مخالفت‌های علماء، این برگشت‌های علمای مثل مرحوم فیض و مجلسی و دیگران، همه از باب آن دغدغه‌ای بوده که برای حفظ مکتب اهل بیت (علیهم السلام) داشته‌اند، نه اینکه مخالفت‌هایشان، به دلیل بطلان فلسفه و باطل بودن حرف‌های فلاسفه باشد؛ بله توی فلسفه حرف‌های باطلی هم هست. بالاخره اصالت یا با وجود است یا با ماهیّت؛ که حالا به نظر من آن هم قابل بحث است. خود من اخیراً نظریه سومی‌در این زمینه مطرح کرده ام با عنوان اصالت ملکوت. به نظرم می‌آید که دغدغه علمای ما و انگیزهٔ مخالفت‌شان حفظ مواریث اهل بیت (علیهم السلام) و حفظ کتاب و سنت بوده است؛ لذا آمده‌اند به این شکل با فلسفه مخالفت کرده اند، و الّا دلیلی بر بطلان آن نیست. آیا الآن بحث بر سر این است که مثلاً در انسان شناسی، در هستی شناسی، در بحث‌های مبدأ و معاد، فلسفه و فلاسفه هر چه گفته اند باطل است؟ عرفان هر چه می‌گوید، حرف باطلی است؟ نه، این مخالفت‌ها دلیل بر بطلان نیست.

سمات: به نظر شما علماء در فلسفه و فلاسفه چه می‌دیدند که چنین احساس خطر و نگرانی‌ای می‌کردند؟ آیا متصور است که ما فلسفه را حکمت بدانیم، همان حکمت مورد ستایش و سفارش قرآن، بعد کسانی از علما بیایند از این حکمت و از این علم حق احساس خطر کنند و به خاطر حفظ قرآن و اهل بیت(علیهم السلام) این طور واکنش‌های تند نشان بدهند؟ حتما خطری احساس می‌کردند.اگر این احساس خطر نبود که نیاز به این واکنش‌های تند و شدید نبود.

■ نه؛ به نظر من مشکل این نبوده است. من یك مثال می‌زنم. پدری به پسرش یك سری توصیه‌ها و نصیحت‌ها می‌کند. می‌گوید، پسر جان این طور کن. آن طور کن. با فلان نفر راه نرو. این چنین زندگی کن. پسر می‌گوید باشد، ولی من باید فکر کنم، تأمل کنم تا خودم به این حرف‌ها برسم. پدر عصبانی می‌شود و می‌گوید، می‌دانم که تو آخرش، بعد از فکر هم به همین حرف‌های من می‌رسی. ولی پسر می‌گوید، خیلی خوب، ولی بگذارید تا من بعد از فکر، خودم به این مطلب برسم. اینکه شما مثلاً به من باید و نباید کنید و امر و نهی کنید و بگویید تعبّد داشته باش. اینها را نمی‌پذیرم.
من فکر می‌کنم که فرمایشات معصومین(ع)، قرآن و حدیث، همان مصالح و مفاسدی است که آنها برای انسان لحاظ کردند و نتیجه را به ما گفتند؛ در قالب امر و نهی و احکام و عبادات. ولی خب، فلسفه برای آن کسی است که فیلسوف است و می‌خواهد خودش هم با تعقّل به این نتیجه برسد. یك عده‌ای از علما جوش می‌زدند، می‌گفتند آخرش با فلسفه می‌خواهی به این حرف‌ها برسی، از اول بیا همین‌ها را بپذیر و دنبال آن نرو و وقتت را تلف نکن. بعد ممکن است مثلاً به قرآن و حدیث نرسی. ولی فلاسفه می‌گفتند، نه، ما خودمان هم می‌خواهیم بنشینیم روی آن فکر کنیم. قرآن گفته تفکر کنید، حدیث می‌گوید تأمّل کنید. « ولا تَقْفُ ما لَیْسَ لك به علم» دنبال چیزی که علم نداری حرکت نکن. من می‌خواهم علم پیدا کنم. من می‌خواهم خودم با تأمل، با تفکر فلسفی، با متد عقلی و عقلانیت بهش برسم. این می‌شود فلسفه، بنابراین من منافاتی نمی‌بینم.

سمات: ولی بسیاری از علماء بین آنچه که فلاسفه به آن رسیدند، با آنچه قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) گفته اند، تعارض می‌دیدند.

■ اگر تعارض باشد، باید ببینیم حرف کدام فیلسوف با قرآن و حدیث منافات دارد. یك وقت می‌خواهید در مورد کلیت فلسفه بحث کنید، یعنی مثلاً کلّیت راهی را که ملا صدرا و ابن سینا و شیخ اشراق و فارابی و مثلاً خواجه نصیر و اینها رفتند محکوم کنید، من نمی‌پذیرم. امّا اینکه یك فیلسوفی، به مطلبی رسیده و گفته است، باید مصداقی و موردی، مشخص کنیم که آن مطلب با کجای قرآن و حدیث منافات دارد، در این موارد باید بنشینیم و بحث کنیم.

سمات: فقها و علما و متکلمان شیعه کلّیت فلسفه را

ردّ می‌کردند. مرحوم علاّمه حلّی می‌گوید فلسفه حرام است. چطور راجع به یک علم می‌شود گفت حرام است؟ حتی گاهی بعضی آقایان تعبیر به کفریات می‌کنند.

■ خب، علاّمه حلّی بگوید، ولی ملا صدرا هم می‌گوید فلسفه واجب است. علامه طباطبایی هم می‌گوید واجب است.

سمات: عرض بنده این است که فضای غالب در تاریخ تشیع و حوزه‌های علمی‌تشیع ضدیت با فلسفه و نفی و طرد فلاسفه بوده است و معتقد بوده ا ند که بسیاری از باورهای فلسفه در تعارض با دین است... مثلاً در بحث حدوث و قدم عالم.

■ من تعبیر شما را که فضای غالب بوده، قبول ندارم. من هم شواهدی دارم که جریانات قوی‌ای در حمایت از تعقّل و نگاه تعقّلی بوده است.

سمات: برگشتیم به اوّل بحث که آیا تفلسف مساوی با تعقّل است یا نه؟ با اجازه سراغ موضوع دیگری می‌رویم. آیا شما با این دیدگاه موافقید که بنی امیه و بنی عباس فلسفه را برای مقابله با اهل بیت علیهم السلام ترجمه کردند و در واقع آن چیزی که مأمون نامش را بیت الحکمه گذاشت، یک نوع تقابل با بیت العتره بود؛ یعنی وقتی اهل بیت علیهم السلام را به لحاظ سیاسی خانه نشین کردند و قدرت را از آنها گرفتند، جامعه نمی‌توانست در یک خلأ فرهنگی رها شود. باید یک جوری تغذیه می‌شد. اینها برای اینکه این خلأ را پر کنند و با اهل بیت تقابل کنند، از زمان بنی امیه و دوران خالد بن یزید (طبق بعضی از نقلهای تاریخی) ترجمه متون یونانی و فلسفی شروع می‌شود و زمان مأمون اوج می‌گیرد، آیا حضرت عالی با این نگاه موافقید؟

■ حالا من يك سؤالی از جنابعالی دارم. آیا شما موافقید که بعضی از مکتب‌های فقهی را مخالفین اهل بیت علیهم السلام و حکومت‌های ظالم و جائر برای مقابله با مکتب فقهی اهل بیت درست کردند یا نه؟ مثلاً ابوحنیفه‌ها و امثال آنها کسانی بودند که از قِبَل حکومت حمایت می‌شدند؟

سمات: بله، موافقم

■ پس این منحصر به فلسفه نیست؛ یعنی حکومت‌های ظالم و جائر همیشه از علما و دانشمندان برای مقابله استفاده می‌کردند و این منحصر به فقه یا فلسفه نیست.

سمات:آن فقهی که محصول ابداع و مورد حمایت خلفای جور بوده است هم رد می‌شود، مثل فقه ابوحنیفه و دیگران و ما آنها را قبول نداریم. البته یک مقدار هم ماهیت فقه و فلسفه فرق می‌کند.

■ پس آن بخشی از فلسفه که توسط بنی امیه یا حکومت‌های جائر دیگر در طول تاریخ برای ضدّیت با اهل بیت ساخته شده است، آن را ما محکوم می‌کنیم نه همه فلسفه را.

سمات: فرق فقه اهل سنت با فلسفه این است که خاستگاه فقه، قرآن و سنت نبوی است. منتها به خاطر آن که آنها از مرجعیت علمی‌اهل بیت علیهم السلام فاصله گرفته اند در بسیاری از موارد نه از قرآن به درستی می‌توانند استنباط کنند و نه از سنت نبوی و البته مجعولات فراوانی هم در سنت نبوی موجود در دست آنها وجود دارد. امّا ماجرای فلسفه فرق می‌کند. خاستگاه فلسفه، یونان و یک فرهنگ و تمدن غیر دینی و شرک آلود است.

■ نه، خاستگاه فلسفه عقل است و تعقّل و عقل هم موهبت الهی است. عقل یکی از منابع فقه ما است. مگر ما نمی‌گوییم کتاب و سنت و عقل و اجماع. در فقه هم عقل یک منبع است. ما برای همان عقلی که منبعیّت دارد، اعتبار قائلیم.

من يك اشاره‌ای هم به اصطلاحات جوهر و عرض و جزء و کل و اینجور چیزها کنم

غرویان: من اصلاً معتقدم که فلسفه در قرآن و نهج‌البلاغه و حدیث است. قرآن می‌گوید هوالاوّل والآخر؛ این تفسیر فلسفی می‌خواهد و جز تفسیر فلسفی نمی‌تواند این را معنا کند.

سمات: فلسفه اینها را از معنای صحیح خودش منحرف کرده است. هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن به مفهوم وحدت وجود نیست.

غرویان: ولی به هر حال آن فردی هم که فلسفه را رد می‌کند، دارد از متد فلسفی استفاده می‌کند.

سمات: آیا نفس تفلسف بما هو تفلسف (مثل هنر برای هنر) ارزش است؟

غرویان: بله، از یک جهت ارزش است. برای اینکه خداوند فرموده فکر و تامّل کنید. أفلا تعقلون. أفلا تتفکرون.

سمات: مثال دیگر معاد است. آقایان در فلسفه به نفی معاد جسمانی می‌رسند.
غرویان: نه نرسیدند.
سمات: شهید مطهری می‌گویند معادی که ملاصدرا مطرح می‌کند، معاد قرآن نیست. آیت الله سبحانی می‌گویند معاد ملاصدرا معاد قرآن نیست.
غرویان: ولی امام خمینی(ره) می‌گویند معاد ملّا صدرا درست است.
سمات: اتفاقاً امام خمینی در کتاب چهل حدیثشان، هفت بار از ملّا صدرا نام می‌برند. چهار جا البته از ایشان تجلیل می‌کنند. سه جا ایراد اساسی به ملاصدرا می‌گیرند. یکی در مقوله بهشت و جهنم است که ملاصدرا می‌گوید بهشت و جهنّم از مقوله ادراک است و اصلاً عینیّت ندارد.

که در احادیث و روایات ما نیز هست. ما اگر بخواهیم اینها را تفسیر کنیم، جز از راه فلسفه و تعقّل راهی ندارد. خداوند مثلاً جوهر است، عرض است؟ یا جوهر چیست؟ عرض چیست؟

سمات: اگر دینی برای فهم مبادی و مبانی و اصولش نیازمند ابداعات دیگران آن هم مشرکان و کفار باشد، این دلیل نقص آن دیانت است.

■ اصلا بحث یونان نیست، بحث تعقل است. بحث متد فلسفه است. اصلاً ریاضیات هم همین طور است، نظریات فیثاغورث و تالس و جبر و مثلثات و اینها ریشه در یونان باستان دارد؛ پس بگوییم چون اینها ریشه در یونان دارد مخالف مکتب اهل بیت علیهم السلام است. این چنین نیست.

سمات: ریاضیات با فلسفه تفاوت دارد. مسائل و قواعد ریاضی و جبر و مثلثات عمدتا مبتنی بر یقینیات عقلی است و به همین دلیل مورد اختلاف و رد و انکار علمای ریاضی هم نیست و این که این علوم از ابداعات یونانیان است را بنده قبول ندارم و معتقدم که منشأ همه علوم مطلوب و مشروع، انبیای الهی بوده اند، اما فلسفه مبتنی بر یقینیاتی چون قواعد ریاضی و جبر و هندسه نیست و آکنده از تعارضات و خیال پردازی و توهم است.

■ شما باید اثبات کنید که کجای فلسفه توهم و خیال پردازی است. یعنی نزاع برمی‌گردد به اینکه عقل چیست و عقلانیت چیست و تعقّل چیست؟

سمات: بنده فرضا تنازل می‌کنم و می‌گویم فلسفه عقلانیت است. سؤال این است که کدام نوع از فلسفه عقلانیت است؟ مشّایی یا اشراقی، ارسطویی یا افلاطونی، اصالت وجودی یا اصالت ماهیتی؟ با توجه به اینکه به گفته اساتید فلسفه وقتی اصالت وجودی می‌شویم، یک بنای فلسفی از توی آن بیرون می‌آید و وقتی اصالت ماهیتی می‌شویم یک بنای فلسفی دیگر پیدا می‌شود. شما که می‌فرمایید فلسفه مساوی است با تعقّل و عقلانیّت، کدام فلسفه مساوی است با تعقّل و عقلانیت، کدام یک از این فلسفه‌ها عقلانی است.

■ همه‌اش.

سمات: یعنی دو تا نظر متضاد و متناقض که یکی به دیگری می‌گوید علیل و دیگری به او می‌گوید واهی و متوهم[1] می‌توانند هر دو عقلی باشند؟

■ بله، عرض کردم که تعقّل و عقلانیت مراتب دارد، درجات دارد و من آن تعارض را قبول ندارم.

سمات: آیا بین اصالت وجود و اصالت ماهیت تعارض نیست؟

■ نه آقای فیّاضی قائل به هر دوی آنهاست.

سمات: آن می‌شود نظر سوم و مشکل را حادتر می‌کند؛ شما هم نظریه اصالت ملکوت را دارید که می‌شود نظریه چهارم. آیا بین این چهار نظر مخالفتی نیست؟

■ من الآن در مقام این هستم که از اصل متد تعقّلی و از روش‌های فلسفی دفاع کنم. یعنی من معتقد نیستم که فلسفه و هر چه به نام فلسفه است را باید بیاندازیم دور. من اصلاً معتقدم که فلسفه در قرآن و نهج‌البلاغه و حدیث است. قرآن می‌گوید هوالاوّل والآخر؛ این تفسیر فلسفی می‌خواهد و جز تفسیر فلسفی نمی‌تواند این را معنا کند. هوالظاهر و الباطن، در ظاهر اجتماع ضدّین و اجتماع نقیضین است ولی فلسفه آن را حل می‌کند.

سمات: مخالفان فلسفه می‌گویند فلسفه اینها را از معنای صحیح خودش منحرف کرده است. هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن به مفهوم وحدت وجود نیست.

■ ولی به هر حال آن فردی هم که فلسفه را رد می‌کند، دارد از متد فلسفی استفاده می‌کند.

سمات: آیا نفس تفلسف بما هو تفلسف (مثل هنر برای هنر) ارزش است؟ یعنی اینکه ما بنشینیم فکر کنیم و چیزهایی تولید کنیم ولو اینکه به چهار تا نظر مخالف و متضاد برسیم که هر کدام، دیگری را رد و تخطئه می‌کند، نفس این ارزش است؟

■ بله، از یك جهت ارزش است. برای اینکه خداوند فرموده فکر و تامّل کنید. أفلا تعقلون. أفلا تتفکّرون.

سمات: آیا فرموده بنشینید فکر کنید، ولو به نظرات متضاد برسید و رودروی همدیگر قرار گیرید و در واقع هر کسی دیگری را نفی کند؟

۱ . اصالت وجودی‌ها می‌گویند: ان الوجود عندنا اصیل ـ دلیل من خالفنا علیل و اصالت ماهیتی‌ها می‌گویند:
ان الاصیل عندنا ماهیة ـ دلیل من خالفنا واهیة

■ بله . اصل اینکه شما از این انرژی تعقّلی‌تان استفاده کنید، در واقع شکر نعمت الهی است.

سمات: حتی اگر به نظریات باطل برسیم؟

■ اینکه به نظریه باطل برسیم، باید مصداق باطل را مشخص کنیم.

سمات: بالاخره از اصالت وجود و اصالت ماهیت، حداقل یکی‌اش باطل است. کسانی هم می‌گویند هر دو باطل است.

■ حالا چه کنیم؟ یعنی بر فرض بخواهیم از راه فلسفی نرویم، از راه تعقّلی نرویم، چه باید بکنیم؟

سمات: از راه تعقّل صحیح و درست می‌رویم.

■ شما باز هم می‌گویید تعقّل. یك پیش داوری هم می‌کنید و می‌گویید تعقّل درست آنی است که من می‌گویم.

ملاك تعقّل درست چیست؟ مثلاً ملّا صدرا تعقّلش نادرست است؟ ابن سینا نادرست است؟ شیخ اشراق نادرست است؟ تعقّل کی درست است؟ همه ادّعای تعقّل درست دارند. به قول دِکارت هیچ‌وقت، هیچ‌کس به خدا از عقل خودش شکایت نبرده است. انگار همه خودشان را عاقل تام می‌دانند.

سمات: تعقل درستَ یعنی آنجا که یقین عقلی وجود دارد (نه یقین‌های موهوم و به اصطلاح روانی و روانشناختی) و جز از سر سفسطه نمی‌توان در آنها خدشه ای وارد کرد، بـه آن ملتزم می‌شویم و در حیطه‌هایی که چنین یقینی با عقل دست یافتنی نیست به سراغ وحی می‌رویم. حداقل یکی از ملاک‌های تعقل درست می‌تواند این باشد که آنچه ما به آن می‌رسیم، در تعارض با معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام نباشد. اینکه فلسفه بر خلاف همه ادیان و نصوص صریح قرآنی و روایی به قدَم عالم می‌رسد، این تعارض است.

■ نه تعارض نیست.

سمات: چطور تعارض نیست. به تعبیر مرحوم مجلسی و متکلمان شیعه اعتقاد به حدوث عالم از ضروریات همه ادیان است.

■ خوب حدوث و قدم را چه معنا می‌کنید؟

سمات: بله ممکن است معنایی خود ساخته بر لفظی تحمیل کنیم و بعد مثلا بگوییم مقصود از حدوث، حدوث ذاتی است. اما آیا حدوث ذاتی واقعاً مشکل را حل کرده است؟

■ بله حل کرده است.

سمات: این همه در روایات می‌گویند «کان الله و لم یکن معه شیء» یا «من خلق الاشیاء من العدم» ؛ تمام این تصریحاتی که در روایات داریم، حدوث ذاتی است؟

■ بله. یعنی ممکن‌الوجود هر کاری کند، عدم در ذاتش و در ماهیتش افتاده است. یعنی وجودش مسبوق به عدمِ در مرتبه ذاتش است.

سمات: نتیجه این قول نفی آفرینش و خالقیت خداوند است که معنایی جز مسبوقیت مخلوق به عدم و نیستی واقعی و نه نیستی ساخته و پرداخته فلسفه ندارد. مثال دیگر معاد است. آقایان در فلسفه به نفی معاد جسمانی می‌رسند.

■ نه نرسیدند.

سمات: شهید مطهری می‌گویند معادی که ملاصدرا مطرح می‌کند، معاد قرآن نیست. آیت الله سبحانی می‌گویند معاد ملاصدرا معاد قرآن نیست.

■ ولی امام خمینی(ره) می‌گویند معاد ملّا صدرا درست است. شما از این طرف آقای سبحانی و آقای مطهری را مطرح می‌کنید. من هم از آن طرف، امام خمینی(ره) را مطرح می‌کنم.

سمات: بهتر این است که به کلمات ملا صدرا مراجعه کنیم. ملا صدرا در یکی از مباحثش بهشت و جهنّم را از مقوله ادراک می‌داند. اتفاقاً امام خمینی در کتاب چهل حدیثشان، هفت بار از ملّا صدرا نام می‌برند. چهار جا البته از ایشان تجلیل می‌کنند. سه جا ایراد اساسی به ملاصدرا می‌گیرند. یکی در مقولهٔ بهشت و جهنم است که ملاصدرا می‌گوید بهشت و جهنّم از مقولهٔ ادراک است و اصلا عینیّت ندارد. شما ادراکِ أمر خوب می‌کنید می‌شود بهشت و ادراک امر شر می‌کنیدَ می‌شود عذاب و جهنم. امام می‌گویند این چه فرمایشی است؟ لازمهٔ این حرف این است که این همه آیات و روایاتی که سخن از عینیت بهشت و جهنم و فاکهه و حور و... می‌کنند را باید کنار بگذاریم.

■ مگر ادراك عینیت ندارد؟

سمات: آیا بالاخره شما با این حرف موافق هستید که کسانی فلسفه را وارد عالم اسلام کردند، برای بستن در خانهٔ اهل بیت علیهم السلام بوده است؟
غرویان: چه کسانی وارد کردند؟
سمات: بنی امیه و بنی عباس.
غرویان: ممکن است بخشی از فلسفه را آنها وارد کرده باشند، یا مثلاً انگیزه‌شان این بوده است
سمات: اصلا جریان ترجمه متون یونانی را بنی امیه و بنی عباس در عالم اسلام شروع کردند.
غرویان: من منکر این نیستم، واقعیت‌های تاریخی را که نمی‌شود منکر شد. امّا این حرف‌ها چه دلالتی دارد؟ یعنی دلالت بر محکومیت فلسفه دارد؟

غرویان: یک رساله‌ای علامه حسن‌زاده آملی دارند به نام «وحدت از نگاه عارف و حکیم». در مقدمه‌اش می‌گویند، در فضیلت و عظمت ارسطو همین بس که امام صادق علیه السلام از او یاد کردند. یعنی اسم ارسطو را بردند و حدیثی را در این زمینه آوردند.
سمات: آنچه امام صادق علیه السلام در توحید مفضّل راجع به ارسطو گفته اند، هیچ چیزی بیش از این نیست که ارسطو یک حرف درستی زده است. ما هم ادّعایمان این نیست که هر آنچه ارسطو و افلاطون گفته اند غلط است. همه فرق و مکاتب ضاله و منحرف در عالم حرف و سخن درست دارند.

سمات: یعنی اینکه ما ادراک می‌کنیم که داریم سیب می‌خوریم و این می‌شود بهشت!. و سیبی در واقع و عالم خارج از ذهن و ادراک ما وجود ندارد؟

■ چرا ، وجود دارد

سمات: امام(ره) از چه منظری به ملّا صدرا ایراد می‌گیرد؟

■ شما وقتی در عالم رؤیا می‌بینید دارید سیب می‌خورید، آن سیب واقعیّتی متناسب با عالم رؤیای شما ندارد؟ واقعیّت دارد.

سمات: یعنی آنچه قرآن دربارهٔ بهشت و جهنّم گفته، واقعیّتی از نوع رؤیا است؟

■ نه اسمش را رؤیا نمی‌گذارم. واقعیّت عینی است.

سمات: این که بگوییم رؤیا هم نوعی واقعیت است مشکل را حل کرده ایم؟

■ پس ما باید در درجات واقعیّت بحث کنیم. شما واقعیّت را چه می‌دانید؟ عینیّت را چه می‌دانید؟ عینیت یعنی این سیب؟

سمات: عینیّت یعنی این که الآن در محضر شما این سیب را برمی‌دارم، گاز می‌زنم و می‌خورم.

■ خیلی خوب، در عالم رؤیا هم گاز می‌زنید.

سمات: این دو چیز است. آن رؤیا است و من در واقع سیبی نخورده‌ام. اما این واقعیّت است و من سیبی خورده‌ام.

■ آن هم واقعیّتِ به حسب خودش است

سمات: توهم و خیال نیز با معنای شما از واقعیت، نوعی واقعیت است و با این وجود اشکالی هم به سوفسطاییان وارد نیست که می‌گفتند: کلما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی المرایا

■ من ملتزم به این هستم که معاد جسمانی واقعیّت دارد. ملّا صدرا هم همین را می‌گوید. امام خمینی هم همین را می‌گوید. می گوید معاد جسمانی واقعیت دارد. عینیت هم دارد، امّا درجهٔ واقعیت و عینیتش با عینیت و واقعیّت این سیبِ محسوسی که مثلاً دویست گرم وزنش است، تفاوت می‌کند.

سمات: خیال واقعیّت ندارد؟

■ اینجا بحث تخیّل نیست. چرا اسمش را خیال می‌گذارید؟ واقعیّت است. واقعیّت ذومراتب است. انسان چندین جسم دارد، یك جسم ندارد.

سمات: بر می‌گردیم به اشکالات امام خمینی به ملاصدرا. امام(ره) یک جای دیگر که به ملّا صدرا ایراد می‌گیرند این است که می‌گویند، شما همه فرشتگان را مجرّد دانستید و حال اینکه به تصریح قرآن و روایات، حداقل بخشی از فرشتگان تجرّد ندارند، (اولی اجنحه مثنی و ثلاث و رباع). اشکال سوم ایشان به ملا صدرا این است که ملاصدرا تسبیح موجودات را تسبیح و نطق تکوینی می‌داند. امام می‌گوید نه، نطق تکوینی نیست بلکه اینها واقعاً نطق می کنند، ولی ممکن است نوع نطق آنها با نوع نطق ما فرق کند. می‌خواستم بگویم یک کسی مثل حضرت امام هم سفت و سخت به ملا صدرا ایراد می‌گیرد و اشکال می‌کند. بنابراین بحث‌ها و نزاع‌ها خیلی جدّی است. این نیست که بگوییم که دو نحو تعقّل است. دو نوع نگاه است و هر دوی آن درست است. بالاخره یکی از اینها درست است و یکی غلط؛

■ نه، من نمی‌گویم یکی درست است، یکی غلط است. من می‌گویم، یکی درست است و دیگری درست‌تر است. یکی مطابقتش با واقع کمتر است و یکی بیشتر .

سمات: این فرمایش شما با نسبیتِ معرفت چه تفاوتی دارد؟

■ این نسبیّت را ملتزم هستیم. این هیچ مشکلی ندارد. اینها درجات معرفت است. اینها درجاتِ شهود است. مگر نمی‌گویند شهود مراتب دارد. علم حضوری و شهود (به فرمایش آیت‌الله مصباح) مراتب دارد.

سمات: در بحث مراتب، آیا می‌توان گفت که من یک مرتبه‌ای را تأیید می‌کنم و یک مرتبه‌ای را انکار؟

■ انکار نیست آقا! درجهٔ عمیق‌تر مسئله است. من اسمش را انکار نمی‌گذارم. حالا برگردیم به بحث معاد که شما مطرح کردید. الآن یکی از درس‌های من معاد است و یك مقاله‌ای را راجع به عناصر و ارکان اصلیِ اندیشهٔ امام خمینی در باب معاد تنظیم کرده ام. این مقاله را من به کنگرهٔ اندیشه‌های اخلاقی و عرفانی حضرت امام هم که دو سه سال پیش در قم برگزار شد ارائه دادم و در جلد دوم آن چاپ شده است. درس و بحثی هم که الان برای طلبه‌ها می‌گویم، بحثِ معاد است. من فکر می‌کنم که بحث معاد به این راحتی‌ها حل نمی‌شود و این نسبت‌هایی را که مثلاً به ملّا صدرا می‌دهند که ایشان منکر معاد جسمانی است درست نیست. به

www.ebnearabi.com

فرمایش امام خمینی، فهمیدن حرف ملّا صدرا مشکل است و الّا او منکر معاد جسمانی نیست.

سمات: بسیار خوب. پس شما هم دغدغه جسمانی بودن معاد را دارید و نمی‌توانید با واقعیت دانستن رؤیا و ادراک امر خیر و شر مساله را حل شده بدانید. برگردیم به سؤال قبلی. آیا بالاخره شما با این حرف موافق هستید (چون این حرف را مثلاً مرحوم آقای طباطبایی و حضرت آقای مصباح پذیرفته‌اند) که کسانی فلسفه را وارد عالم اسلام کردند، برای بستنِ درِ خانهٔ اهل بیت علیهم السلام بوده است؟

■ چه کسانی وارد کردند؟

سمات: بنی امیه و بنی عباس.

■ ممکن است بخشی از فلسفه را آنها وارد کرده باشند، یا مثلاً انگیزه‌شان این بوده است

سمات: اصلاً جریان ترجمه را بنی امیه و بنی عباس در عالم اسلام شروع کردند.

■ من منکر این نیستم، واقعیت‌های تاریخی را که نمی‌شود منکر شد. امّا این حرف‌ها چه دلالتی دارد؟ یعنی دلالت بر محکومیت فلسفه دارد؟

سمات: یعنی در فلسفه چه دیدند که رفتند سراغ آن که با ترویج آن، با اهل بیت علیهم السلام ستیز کنند.

■ مثلاً دانشگاه را در ایران، می‌گویند استعمار برای مبارزه با حوزه‌های علمیه درست کرد، دانشگاه معقول و منقول سابق را. الآن در این دانشگاه‌ها، در جمهوریِ اسلامی، دانشجو است و روحانیون هم می‌روند تدریس می‌کنند. حالا چون آنها آوردند، پس هر چه الآن در اینجا هست محکوم است.

سمات: بله، اتفاقاً دانشگاه و نوع سلوک علمی‌آن به خصوص در علوم انسانی شدیدا قابل بحث است . نظام تعلیم و تربیت مدرن از غرب وارد شده است. مدارس جدید برای مقابله با فرهنگ دینی درست شد. بدون شک الآن هم به همین دلیل که خاستگاهش غرب و مدرنیست بوده، برآیند نهاییِ این نظام تعلیم و تربیت به نفع دین نیست.

■ پس چرا در دانشگاه‌ها تخته نمی‌شود؟

سمات: خیلی چیزها در کشور وجود دارد که دینی نیست و درش تخته نمی‌شود. بنده هم اصلا نظرم این نیست که درش تخته شود. آن بحث دیگری است.

■ این علامتِ تایید است. یعنی تایید همان انگیزه‌هایِ استعمارگران!!

سمات: به خاطر اینکه بسیاری از مسئولین ما چنین تحلیلی ندارند. آنها نظام تعلیم و تربیت مدرنِ را ماهیتاً و جوهراً سکولار نمی‌بینند. این نگاهی که من می‌گویم، نظام تعلیم و تربیتِ مدرن را از همان دبستانش سکولار می‌بینند.

■ من می‌گویم بحث‌های علمی‌باید با همان متد علمی‌اش پیش برود. یک رساله‌ای علامه حسن‌زاده آملی دارند به نام «وحدت از نگاه عارف و حکیم». در مقدمه‌اش می‌گویند، در فضیلت و عظمت ارسطو همین بس که امام صادق(ع) از او یاد کردند. یعنی اسم ارسطو را بردند و حدیثی را در این زمینه آوردند. می‌خواهم بگویم، مثلاً اینکه ارسطو، سقراط یا افلاطون، فیلسوفان یونانی و قبل از اسلام بوده اند، پس باطل هستند، سخن درستی نیست. ملا صدرا در اسفار از افلاطون خیلی با عظمت یاد کرده است و از انباذُقُلس یا اناکسیمنس و دیگران هم نام برده است. اینها دلیل بر این نمی‌شود که هرچه ارسطو گفته است باطل است. مگر ما نمی‌گوییم خذ العلم ولو من اهل الضلال. اُطلبوا العلم ولو بالصین.[۲]

سمات: حجیّت ظواهر را که کسی نمی‌تواند نفی کند. اگر حجیّت ظواهر را کسی نفی کند، باب تفهیم و تفاهم را می‌بندند.
غرویان: اگر حجیت ظواهر درست بود باید بگوییم یدالله فوق أیدیهم، یعنی خدا دست دارد یا الرحمن علی العرش استوی، یعنی خدا عرش دارد
سمات: در علم اصول بحث می‌شود که اگر قرینه صارفه عقلیه یا لفظیه بود از ظاهر دست می‌کشیم و آن را تاویل به معنای مناسب می‌کنیم اما این به معنای نفی اصل حجیت ظواهر نیست بلکه از موارد استثنای بر یک قاعده بسیار کلیدی در تفهیم و تفاهم است.

سمات: آنچه امام صادق علیه السلام در توحید مفضّل راجع به ارسطو گفته اند، هیچ چیزی بیش از این نیست که ارسطو یک حرف درستی زده است. ما هم ادّعایمان این نیست که هر آنچه ارسطو و افلاطون گفته اند غلط است. همه فرق و مکاتب ضاله و منحرف در عالم حرف و سخن درست دارند. امام علیه السلام می‌فرماید ارسطو هم جزو کسانی بوده است که یک نظم و نسقی در این عالم می‌دیده است. هیچ چیزی بیشتر از این نیست. سوال بعدی این است که آیا شما فیلسوفانی مثل أرسطو و افلاطون را موحّد می‌دانید، یعنی متدیّن به یک دین الهی و توحیدی بودند؟

■ من در این زمینه به واقع نمی‌توانم قضاوتی بکنم.

۲. در باره مفاد و مقصود از حدیث اطلبوا العلم و لو بالصین و خذ العلم و لو من اهل الضلال ان شاء الله در شماره‌های آتی سمات به تفصیل خواهیم نوشت.

غرویان: به نظر من خود فلاسفه هم بعضی از این برداشت‌هایی را که از وحدت وجود، برخی از عوام دارند و به قول ملا صدرا، جهلهٔ صوفیه دارند کفر می‌دانند. اگر کسی بگوید که این سیب، این پرتقال، خدا است، این کفر و شرک است و همه این را قائلند. ولی اگر درست دقت شود و موضوع منقح و قیودش کاملاً مشخص بشود، فکر نمی‌کنم کسی، قائل به این باشد که وحدت وجود به آن معنای اَدَقی که مورد نظر محی‌الدین است، مورد نظر ملا صدرا است، کفر باشد بلکه عین توحید است

سمات: اگر کسی بگوید سُبحان الّذی اظهر الاشیاء و هو عَیْنها، این آن وحدت وجود مذموم نیست؟

غرویان: باید تفسیر این عبارت را ما ببینیم چیست.

سمات: قیصری در شرح این عبارت می‌آورد که [نعوذ بالله] خداوند به صورت کلب و حمار هم ظاهر می‌شود.

غرویان: علت همیشه در معلول خودش تجلی می‌کند. ظاهر همیشه در مظهر ظهور پیدا می‌کند. خالق در مخلوق تجلی می‌کند.

سمات: گزاره‌های تاریخی و متون تاریخی‌ای که عمدتاً در غرب نوشته شده است، خلاف این را می‌گویند. مثلا یک جاهایی آمده که ارسطو چند خدایی بوده است، و بالاترین حرفی که در باره خداوند دارد محرّک غیر متحرّک است؛. راجع به افلاطون هم همین طور است. حالا نظرات فلسفی‌اش بماند. او نظراتی در عرصه اجتماع و سیاست دارد که اصلا از یک متدیّن به دین الهی این نظر صادر نمی‌شود. مثلاً نظریه اَشتراک جنسی افلاطون مشهور است. به نظر شما این شواهد نمی‌تواند بیانگر این باشد که اینها موحد و متدین به دینی الهی نبودند؟

■ از آن طرف هم، حرفهایی افلاطون و أرسطو دارند که با توحید می‌سازد. این بستگی به تفسیر ما و قرائت ما دارد که ما چه جوری افلاطون را ببینیم، چه جوری تفسیرش کنیم؛ أرسطو را چطور معرفی کنیم یا تفسیرش کنیم. خوب محرّکِ اوّل را او مطرح کرده است، در کتاب‌های ما هم آمده است. از آن طرف بزرگانی مثل ملا صدرا که شکّی در موحد بودن او نیست، همین طور ابن سینا و دیگران، شارح آثار ارسطو بوده اند. ابن سینا، حکیم اسلامی، بزرگ ترین شارح آثار ارسطو است. خوب ما این را می‌توانیم دلیل بر موحّد بودن آنها بگیریم

سمات: این ممکن است دلیل دیگری داشته باشد و از باب همان مبنایِ خذ الحکمه ولو من أهل الضلال باشد.

■ ببینید آقای نصیری، من در بحث‌های فلسفی کاری با زید و عمرو ندارم، مثلا اینکه شما بگویید فلان آقا این طور گفته، فلان آقا آن طور گفته، فلان نویسنده در کتابش این را گفته است، خوب گفته باشد. خوب بگوید. یك مورّخ مقابلش هم هست که خلاف این را می‌گوید. اذا تعارضا تساقطاً. پس این راهش نیست. راهش این است که بنشینیم خودمان فکر کنیم. من می‌توانم تفسیری از نظر افلاطون کنم که یك تفسیر توحیدی باشد. همین مُثُل افلاطونی. این بحث مُثُل را که مطرح کرده است، من یادم است، آن وقتی که ما تاریخ فلسفه غرب و تاریخ فلسفه کاپلستن را مباحثه می‌کردیم و در این جلسات حاج آقای مصباح هم تشریف داشتند و نقّادی می‌کردند و جمع بندی جلسه را بر عهده داشتند، من راجع به همین نظریه مُثُل از ایشان پرسیدم. گفتند آنقدر از این نظریة مُثُل تفسیرهای متعدد شده است که معلوم نیست این نظریه چه می‌خواهد بگوید. خودِ کاپلستن هم در تاریخ فلسفه‌اش تفسیرهای مختلفی از نظریهٔ مُثُل افلاطون دارد. دیگر نظراتش هم همین است. اینجا باید همان مباحث هرمنوتیکی مطرح بشود که ما چه جوری تفسیر بکنیم.

سمات: یعنی باید در این گونه مواقع به نظریه نسبیّتِ و قرائت‌های گوناگون تن بدهیم؟

■ نسبیت به چه معنا؟

سمات: یعنی اینکه از یک متن و یا سخنی ده جور قرائت می‌شود کرد و همه هم درست است.

■ نه، یك وقت مثلا یکی یا دو یا سه تا از این قرائت‌ها را می‌بینیم که تناقض آمیز است یعنی با حرفها و مبانی روشن و صریح آن فیلسوف اصلا سازگاری ندارد، ما می‌گوییم اینَ تفسیر قابل پذیرش نیست؛ امّا گاهی ممکن است شما یك تفسیر را به گونه ای مطرح کنید که با مبانی تفکر افلاطون سازگار درآید. من هم یك تفسیر می‌کنم که با مبانی‌اش سازگار درمی‌آید، این نسبیّت اجتناب ناپذیر است و می‌پذیریم.

سمات: آیا ممکن است این دو تا نظر، ضدّ هم باشند؟

■ خوب بله، آن وقت ما باید در تفسیرهای خودمان شك کنیم، نه در افلاطون.

سمات: پس این نسبیّت نیست، می‌رسیم به اینجا که یک ملاک و معیاری برای صحت یا عدم صحت قرائت‌ها وجود دارد و باید به آن مراجعه کنیم.

■ بله، باید ببینیم ما بر اساس چه مبانی‌ای نظریات افلاطون را تفسیر می‌کنیم، ارسطو را تفسیر می‌کنیم که یکی نتیجه می‌گیرد او موحد است و یکی می‌گوید او مشرك است.

سمات: آن ملاک و میزان چیست؟

■ به نظر شما چیست؟

سمات: اگر در حیطهٔ بداهت‌های عقلی و یا نظریات یقینی عقلی باشد اینجا میزان عقل است. اگر در این

حیطه نباشد، باید برویم سراغ وحی.

■ وحی با چه تفسیری؟

سمات: با متد فهم وحی و اصول استنباط.

خوب، بعضی از علمایَ بزرگ، اصول را قبول ندارند. می‌گویند اصول به خاطر تماسش با فلسفه متورم شده است.

سمات: انتقاد از تورم اصول فقه به مفهوم رد کلیت آن نیست.

■ اینجا کلیت به درد نمی‌خورد .

سمات: فی المثل حجیّت ظواهر را که کسی نمی‌تواند نفی کند. اگر حجیّت ظواهر را کسی نفی کند، باب تفهیم و تفاهم را می‌بندد.

■ اگر حجیت ظواهر درست بود باید بگوییم یدالله فوق أیدیهم، یعنی خدا دست دارد یا الرحمن علی العرش استوی، یعنی خدا عرش دارد

سمات: در همان اصول بحث می‌شود که اگر قرینه صارفه عقلیه یا لفظیه بود از ظاهر دست می‌کشیم و آن را تاویل به معنای مناسب می‌کنیم اما این به معنای نفی اصل حجیت ظواهر نیست بلکه از موارد استثنای بر یک قاعده بسیار کلیدی در تفهیم و تفاهم است. سؤال این است که اگر این ملاک‌ها را قبول نکنیم، آیا در چنبره همین تعارض‌ها و نسبیّت معرفت‌ها و قرائت‌های گوناگون گرفتار نمی‌شویم؟ اگر این اصول و متد را کنار بگذاریم، آن وقت چه ملاک و میزانی وجود دارد؟

■ با ملاک آن اسلام شناسی که شما او را اعلم می‌دانید.

سمات: اینجا بحث تقلید و اعلمیت نیست. بحث استنباط محققانه و رسیدن است.

■ چه جور شما می‌رسید؟

سمات: با همان متدی که در جای خودش حجیت و عقلایی بودن آن اثبات شده است. با همان متدی که من و شما از حقانیت اسلام و تشیع در برابر دیگر فرق دفاع می‌کنیم.

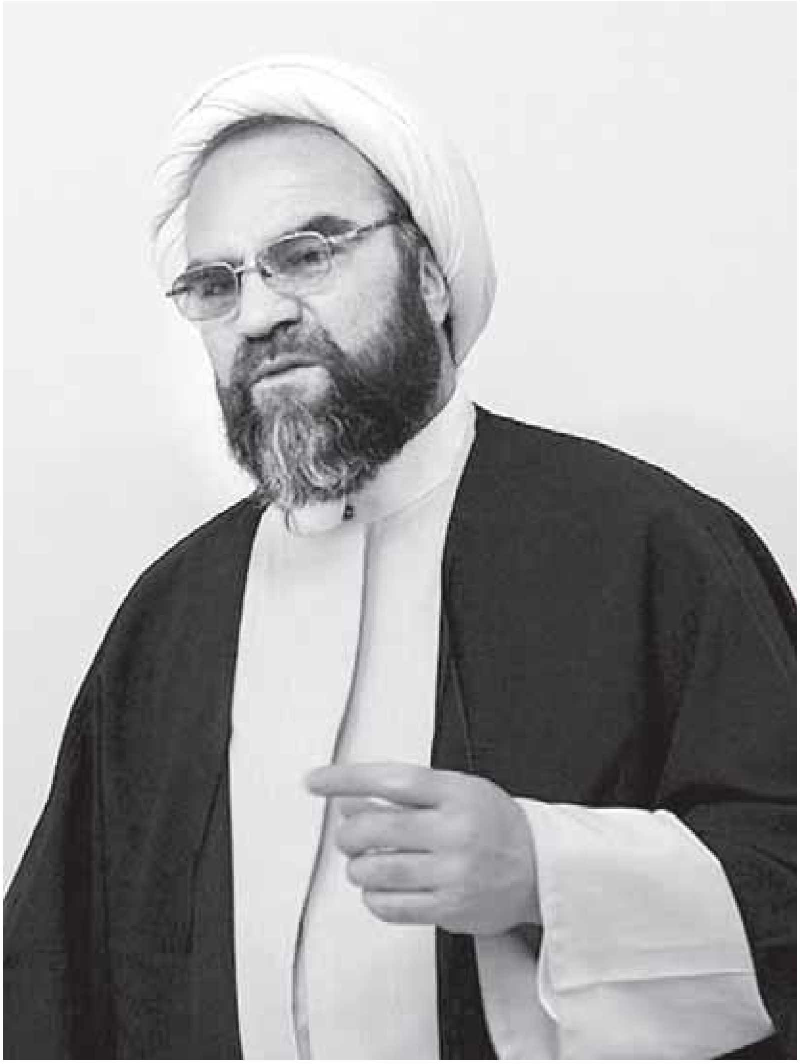
■ شما از بحث خارج می‌شوید. ببینید، این که به طور کلّی ما بگوییم تشیّع، چیزی را حل نمی‌کند. بالاخره علامه طباطبایی و امام خمینی(ره) که مدافع فلسفه و مدرّس فلسفه هستند، اینها تشیّع را رواج دادند. ملّا محمد باقر مجلسی هم مدافع تشیّع است. کدامش تشیّع است؟ با قرائت کی؟

سمات: سؤال همین جاست که ما باید به یک متد قابل دفاع برسیم تا در جاهایی که علما اختلاف دارند، دریابیم که قرائت کدام یک درست است. اگر چنین متدی در کار نباشد آن وقت هیچ ترجیحی اسلام و تشیع بر دیگران نخواهد داشت و حتی هیچ ترجیحی شیعه اثنی عشری بر دیگر فرق ضاله شیعی نخواهد داشت و هر کسی می‌تواند بر اساس قرائت خاص خویش خود را حق بداند.

■ من می‌گویم اسلام بزرگتر از ملّا صدرا است. اسلام بزرگتر از علامه طباطبایی است. تشیّع بزرگتر از ملّا محمّد باقر مجلسی است. اینها هر کدام بُعدی از تشیّع را دارند. چرا ما بگوییم تشیّع فقط آن است که ملّا محمّد باقر مجلسی گفته است. خوب بگوییم تشیع خیلی بزرگتر است. ملّا محمّد باقر مجلسی بخشی از تشیع را از دیدگاه خودش بیان کرده است، در جای خودش درست هم هست. یك بخشی را هم پدرش ملّا محمد تقی مجلسی که فیلسوف بوده است ارائه کرده است. تشیّع را بزرگ کنیم، اسلام را بزرگتر

غرویان: این وحدت وجودی را که شما می‌گویید، هیچ فیلسوف یا عارف دقیق النظری مرادش نیست. این را من قاطعانه عرض می‌کنم.
سمات: ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «همانا وجود، حقیقت واحدی است که عین حق می‌باشد و ماهیات دارای وجود حقیقی نیستند.».
غرویان: وجود حقیقی نیستند، یعنی وجود بالذات ندارند. یعنی بالغیر موجودند. یعنی ممکن و معلولند.
سمات: می‌گویند: مخلوقات عین حَق اند. می‌گویند: وجود اندر کمال خویش ساری است، تعینها اموری اعتباریست. شما هم اشاره فرمودید که ممکنات عدمی‌اند. اصلا ملاصدرا تصریح می‌کند که تقسیم به واجب الوجود و ممکن الوجود در اول بحث است ولی وقتی به زعم خودشانِ اوج می‌گیرند، می‌گویند اصلا ممکنی در کار نیست. چیزی جز وجود حق نیست. من فکر می‌کنم فقها هم دقیقا با همین تبیین از وحدت وجود مخالفت می‌کردند.

کنیم نه اینکه اسلام را بیاورم در محدودة دید خودم و بگویم اسـلام آنی اسـت که من می‌گویم. یك كسـی می‌آید اسلام را فقط از دریچة خشونت مطرح می‌كند. يك كسـی می‌آید اسـلام را از دریچة محبت بیان می‌كند. بنده می‌گویم اسـلام بزرگتر از هر دوی اینهاست؛ یعنی اسلام هم بعد خشـونت در آن هسـت، هـم بعد محبت هسـت، چرا من بیایم بگویم اسـلام فقط آن چیزی است که من دارم می‌گویم. نه، اسـلام خیلی بزرگتر از اینهاست. اینها هر کدامی‌نهایت اسـتفراغ الوسع کرده‌اند. هر کدام به بخشـی، وجهی و بُعدی از اسلام رسیدند.



سـمات: ولی نه مجلسـی به ملا صـدرا این جوری نگاه می‌کند نه ملا صدرا به مجلسـی، و نه آقای طباطبایـی نگاهش به مجلسـی ایـن اسـت. مرحـوم طباطبایی بـر بحـار حاشـیه می‌زنـد و در مـوارد متعددی معتقد اسـت که مجلسـی نفهمیده و به غلط رفته است. مجلسی هم همین تلّقی را نسبت به فلاسـفه دارد و آنان را در موارد بسیاری از جرگه اسلام و مسـلمین خـارج می‌داند. اصلا بیشـترین تخطئه‌ها را ملا صدرا می‌کند. ملا صدرا آن قدر دیگران را (متکلمیـن، فقهـا، محدثیـن، متصوفه، فیلسـوفان غیر همفکر بـا خـودش و....) تخطئه می‌کند که مثـلا مرحـوم محسـن امین در اعیـان الشـیعه با شـگفتی و تعجّـب از آن یـاد می‌کند و حتی تعبیر تندی هم در آنجا نسبت به ملاصـدرا به خاطـر همین روحیه اش دارد. پـس نـگاه ملاصدرا و یا مجلسی مانند نگاه شما نیست که هر کسی به بخشی از حقیقت رسیده است.

■ خـوب بایـد ببینیـم ملاصـدرا کدام فیلسـوف مدّ نظـرش بوده اسـت. کدام محدث مد نظرش بوده اسـت. کدام فقیه موردِ حمله‌اش قرار گرفته اسـت. اینکه ما کلّـی بگوییم فقها یـا متصوفه را رد کرده

سـمات: یک بحـث هم این اسـت که فلسـفه قائل بـه خلقت نیسـت؛ یعنی با قائل بـودن به وحدت وجود، بـا توجه به قدیم بـودن عالـم و نفی خلق از عدم، فلسـفه قائل بهِ خلقت نیسـت و حـال آنکه خلقت یعنـی خلق از عدم، یعنی قبلاً چیزی نبوده و خداوند آفریده و ایجاد کرده است.
غرویان: الان هم چیزی نیست «کان الله و لم یکن معَه شیء» و الآن کما کان.
سمات: یعنی چیزی غیر از وجود حق نیست؟
غرویـان: بله همین طور اسـت. این به نظر من اوج رشـد فکر بشر است.

سمات: یعنی در عرفان، ما با علم حضوری به خدا می‌رسیم.؟
غرویان: در عرفان عملی بله.
سمات: یعنی خداوند با ذات عارف یکی می‌شود؟
غرویان: بله همین طور است.
سمات: پس شما هیچ ایرادی به انا الحق منصور و سخن بایزید که لیس فی جُبّتی الا الله ندارید؟
غرویان: من ایرادم به ادبیات آنهاست نه به آن حقیقتی که آنها می‌خواستند بگویند. باید تقیه می‌کردند.
سمات: اتفاق فقهای شیعه و سنی بر کفر حلاج بود و بر اساس برخی از روایات، توقیعی از ناحیه حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف بر لعن حلاج صادر شد.
غرویان: شما به همه فقها این نسبت را ندهید.

است، من این را قبول ندارم.
من نگاه مطلق نمی‌کنم. این مطلق نگری را قبول ندارم. افراد را مطلق نکنیم. هر کدام از افراد بخشی و وجهی از وجوه را مطرح کرده است

[ادامه گفتگو در جلسه دوم]

سمات: در جلسه قبل اشاره‌ای به وحدت وجود فرمودید و گفتید که حرف درستی است. سوال این است که عموم فقها با این نظریه مخالف و قائل به این بودند که این حرف و عقیده (وحدت وجود) کفرآمیز است. به نظر شما، این موضع فقها از چه منظری بوده است؟ از سر اینکه تعقل نمی‌کردند یا شیوه تعقل آنها با تعقل کسانی که قائل به وحدت وجود بودند فرق می‌کرده و یا اصلاً بحث چیز دیگری است.

■ به نظر می‌آید که در اکثر این گونه موضوعاتی که بعضی از فقها (نه همه فقها)، علیه فلسفه و فلاسفه موضع گیری کردند، موضوع برایشان درست تفهیم نشده. یعنی یك برداشت خیلی سطحی و ظاهری از آن موضوع، توسط عده‌ای بر ایشان القاء شده و آنها هم گفتند که اگر مراد این باشد، کفر است. به نظر من خود فلاسفه هم بعضی از این برداشت‌هایی که از وحدت وجود، برخی از عوام دارند و به قول ملا صدرا، جهلهٔ صوفیه دارند را کفرمی‌دانند. اگر کسی بگوید که این سیب، این پرتقال، خدا است، این کفر و شرك است و همه این را قائلند. ولی اگر درست دقت شود و موضوع منقح و قیودش کاملاً مشخص بشود، فکر نمی‌کنم کسی، قائل به این باشد که وحدت وجود به آن معنای اَدَقّی که مورد نظر محی‌الدین است، مورد نظر ملا صدرا است، کفر باشد بلکه عینِ توحید است

سمات: اگر کسی بگوید سُبحان الّذی اظهر الاشیاء و هو عَینُها، این آن وحدت وجود مذموم نیست؟

■ باید تفسیر این عبارت را ما ببینیم چیست.

سمات: قیصری در شرح این عبارت می‌آورد که [نعوذ بالله] خداوند به صورت کلب و حمار هم ظاهر می‌شود.

■ علت همیشه در معلول خودش تجلی می‌کند. ظاهر همیشه در مظهر ظهور پیدا می‌کند. خالق در مخلوق تجلی می‌کند. فَلَمّا تَجَلّی رَبُّه لِلْجَبَل در قرآن آمده است. تجلی خداوند در کوه یعنی چی؟ همان تجلی که خداوند در کوه دارد، در دریا و خورشید و ماه و سایر مخلوقات هم دارد.

سمات:آیا تجلی خداوند در کوه معنایش این است که وجود کوه همان وجود خداست یا به عکس؟

■ نه. ببینید، وجود کوه همان وجود خداست، به یك معنا بله و به یك معنا نه. یعنی آن رابطه‌ای که بین علت و معلول است، آن رابطه‌ای که بین جوهر و عرض است؛ اگر بخواهیم از منظر فلسفه بحث کنیم، جوابش هم آری است، هم نه، و نکته ظریف این است که انسان بتواند بین این دو جمع کند. تناقض هم نیست یعنی عرض از مراتب وجود جوهر است ولی جوهر نیست. معلول همان علت نیست ولی در عین حال، علت است در مرتبه نازل‌تر. برای همین است که ملا صدرا، حمل رقیقه و حقیقه را مطرح کرده است نه حمل اولی ذاتی و نه حمل شایع صناعی. اینها در مورد خداوند و مخلوقاتش بیان نمی‌شود یعنی نمی‌شود به حمل اولی و به حمل شایع بگوییم خداوند کوه است. اما به حمل حقیقه و رقیقه می‌توان گفت خداوند کوه است، در عین حال، کوه نیست.

سمات: یعنی کوه مثلا خدای رقیق شده و مرتبه رقیق شده خداست؟

■ ظهور و تجلی آن وجود است. مگر شما نمی‌گویید کوه مخلوق اوست؟ پس بالاخره یك نسبتی با خدا دارد.

سمات: بله حتما نسبتی وجود دارد و آن نسبت مخلوق با خالق است که هیچ سنخیت ذاتی و وجودی با خداوند ندارد. ضمن اینکه ملا صدرا بعد از اینکه مباحث علت و معلول را مطرح می‌کند، تصریح می‌کند که اصلاً دو چیز در کار نیست. ما علت و معلولی نداریم. هر کس واقعا دو چیز ببیند احول است.

■ خوب این یکی بودن معنایش این است که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. این وحدتی است که با آن کثرت منافی نیست.

سمات: با وحدت و کثرت مشکل حل نمی‌شود و با این تعابیر نمی‌توان از چنبره اعتقاد به سنخیت و اتحاد وجودی بین مخلوق و خالق و خداوند که از هر گونه مماثلت و مشابهت با مخلوقات منزه است، رها شد.

■ تفاوت در جلوه و ذی جلوه هست. تفاوت در ظاهر و مظهر است. من می‌خواهم این را بگویم که بنده در نهان‌خانه ذهنم احساس می‌کنم که وحدت وجود مطلب حقی است ولو آنکه با هیچ مثالی نتوانیم آن را درست برسانیم و همین طور هم هست. یعنی عرفا، فقها و فلاسفه نیز همین را گفتند. گفتند در مرز بین تشبیه و تنزیه باید حرکت کنیم؛ نه تشبیه مطلق است نه تنزیه مطلق. صراط مستقیم همین است. باید بین تشبیه و تنزیه حرکت کرد.

سمات: یعنی توحید ائمه علیهم السلام هم همین وحدت وجود است. یعنی آنها قائل به سنخیت خالق و مخلوقند.

بله صد در صد. به نظر من هو الاول و الاخر همین است. هو الظاهر و الباطن همین است. یعنی جز این هیچ تفسیر دیگری نباید کرد.

سمات: خلاف براهین متقن عقلی و همه آیات و روایات است که خداوند شبیه یا عین مخلوقاتش باشد.

■ مگر در نهج‌البلاغه نمی‌خوانیم داخِلٌ فی‌الاشیاء لا بالْمُمازِجَه؟

سمات: بله حضرت در ادامه تعبیر خارج من اَلاشیاَء را هم دارد و مفهومش این است که خداوند ماوراء اتصاف به صفت دخول و خروج است نه اینکه هم داخل است هم خارج.

■ شما اگر در مبحث تجلی ورود کرده باشید، این مسائل به نظر قابل حَل است. تجلی هم مخصوص خداوند نیست. من و شما هم تجلیاتی داریم. حرفی که می‌زنیم، نوعی تجلی خود ماست. فعل ما تجلی ماست. ما یکی دو تا تعبیر نداریم که هو الذی فی السماءِ اِلهٌ و فی الارض اِلهٌ. یعنی خدا در آسمان اِله است و در زمین اِله است.

سمات: چرا نمی‌گوید السماء اِلهُ و الارض اِلهً؟

■ این وحدت وجودی را که شما می‌گویید، هیچ فیلسوف یا عارف دقیق النظری مرادش نیست. این را من قاطعانه عرض می‌کنم.

سمات: ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «همانا وجود، حقیقت واحدی است که عین حق می‌باشد و ماهیات دارای وجود حقیقی نیستند.».

■ وجود حقیقی نیستند، یعنی وجود بالذات ندارند. یعنی بالغیر موجودند. یعنی ممکن و معلولند.

سمات: می‌گویند: مخلوقات عین حَق اند. می‌گویند: وجود اندر کمال خویش ساری است، تعینها اموری اعتباریست. شما هم اشاره فرمودید که ممکنات عدمی‌اند. اصلاً ملاصدرا تصریح می‌کند که تقسیم به واجب الوجود و ممکن الوجود در اول بحث است ولی وقتی به زعم خودشان اوج می‌گیرند می‌گویند اصلاً ممکنی در کار نیست. چیزی جز وجود حق نیست. من فکر می‌کنم فقها هم دقیقا با همین تبیین از وحدت وجود مخالفت می‌کردند.

■ نزاع را اگر بخواهید در حد الفاظ مطرح کنید نزاع حقیقی نیست، نزاع لفظی است و برمی‌گردد به ادبیات. مثلاً ادبیات دینی، خالق و مخلوق می‌گوید. ادبیات عرفانی یا فلسفی، علت و معلول می‌گوید یا جلوه و ذی جلوه یا ظاهر و مظهر. اگر بخواهید سر الفاظ بحث کنید، بنده هم می‌گویم که همه مخلوقات آیات الهی‌اند. این تعبیر قرآنی است. من از شما سؤال می‌کنم که آیه یعنی چی؟ یعنی نشانه. مخلوقات، یعنی مثلاً من و شما، اگر ده جزء داشته باشیم، آیا نُه جزء ما آیه است و یک جزء ما آیه نیست یا کل اجزاء ما آیه است. صد در صد شما می‌گویید که تمام اجزاء و عناصر مخلوق، آیت و نشانه خداوند است. پس هیچ استقلالی برای شیء باقی نمی‌ماند.

سمات: آیه بودن، نفی دوگانگی و تفاوت نمی‌کند. من و شما آیه خداوندیم ولی عین خداوند نیستیم. لیس کمثله شیء، یعنی هر آنچه که شما وصف مخلوقات می‌دانید، خداوند به آن متصف نمی‌شود، خداوند منزه است از آنچه در مخلوقات است

■ همه اینها را ما قبول داریم و هیچ کدام اینها هم خدشه بردار نیست. ولی اینها منافات ندارد که تمام عالم امکان، آیت باشد. یعنی وقتی شما مخلوق را با خداوند واجب الوجود مقایسه کنید، هیچ استقلالی از خودش ندارد یعنی فنای محض است. مراد وحدت وجودی‌ها هم، همین است. یعنی اگر شما استقلال را از مخلوق بگیرید، هیچ چیزی برای مخلوق باقی نمی‌ماند. این معنای وحدت وجود است. این به معنای آن است که کل عالم هستی یک وجود است و تجلیاتش.

سمات: یک بحث هم این است که فلسفه قائل به خلقت نیست؛ یعنی با قائل بودن به وحدت وجود، با توجه به قدیم بودن عالم و نفی خلق از عدم، فلسفه قائل به خلقت نیست و حال آنکه خلقت یعنی خلق از عدم، یعنی قبلاً چیزی نبوده و خداوند آفریده و ایجاد کرده است.

■ الان هم چیزی نیست «کان الله و لم یکن معَه شیء» و الآن کما کان.

سمات: ملاصدرا می‌گوید شریعت برای واقفان است و حکمت و فلسفه برای سایران. یا تعبیری که ابن‌سینا دارد که شریعت طب مرضاست و حکمت و فلسفه طبّ افراد سالم است. آیا با این تعابیر موافقید؟
غرویان: من اینها را ادبیات خوبی نمی‌دانم البته می‌فهمم که مراد حقیقی آنها چه بوده است.

سمات: یعنی چون چیزی غیر از وجود حق نیست؟

■ بله همین طور است. این به نظر من اوج رشد فکر بشر است.

سمات: شما رابطه بین فلسفه و عرفان را چگونه می‌بینید. فکر می‌کنید رابطه بین این دو تعارض است یا تفاهم؟

■ من رابطه را تفاهم می‌بینم. به خصوص عرفان ابن عربی با فلسفه ملا صدرا بسیار قریب الافق هستند و خود ملا صدرا هم مدعی همین است. آیت الله جوادی آملی هم در آن بیوگرافی علمی‌ملاصدرا که در مقدمه رحیق مختوم نوشتند و تطوّرات فکری ملا صدرا را ترسیم کردند، به همین نکته اشاره کرده اند و مطلب حقی هم هست که فلسفه در حقیقت، یعنی فلسفه متعالیه، حکمت متعالیه، انسان را تا مرز انسان ابن عربی می‌آورد و عرفان، در واقع آن تفسیر عمیق و لایه‌های عمیق مطالب را بیان می‌کند. فرمایش آیت الله جوادی آملی هم در درس‌های تمهید و فصوص و اسفار این بود که عرفان دو مطلب بیشتر ندارد: یکی توحید چیست؟ یکی موحد کیست؟ و اصل حرف عرفان همین است. ملا صدرا هم بحث علت و معلول را نهایتاً به همان بحث عرفانی جلوه و ذی جلوه و ظهور و ظاهر و مظهر منتهی می‌کند. از یک جهت، اگر انسان بخواهد حرفهای فلسفه را حرف نهایی بداند، بله، با مباحث عرفان تعارض پیدا می‌کند. مثلاً در همین بحث علت و معلول، من خودم این سوال را از علامه حسن‌زاده کردم و در کتاب «در محضر استاد حسن‌زاده آملی» نوشتم. یک وقتی از ایشان پرسیدم که شما نهایتاً حرفتان حرف عرفا است یا فلاسفه. ایشان فرمودند: فلاسفه که خداوند را در تَهِ سلسله قرار دادند. گفتند این عالم یک سلسله علت و معلولی داره و ته آن خدا است. این وسطها و این پایین‌ها دیگر جای خدا نیست. ایشان با حالت مزاح و کنایه می‌گفتند که خدا را بردند آن عقب گذاشتند و گفتند جای شما اینجاست. ولی عرفا با آن بحث وحدت شخصی وجود و وحدت وجود و تجلی، حضور خداوند را در همه هستی تبیین کردند و لذا ایشان می‌فرمودند، نظر من همان نظر عرفاست. یا در بحث حدوث و قدم، ما واقعاً اگر عالم یعنی ما سوی‌الله را حادث بدانیم و به تعبیر شما خلق از عدم، باید کلی سؤالات را جواب بدهیم. حالا سوال این است که خداوند مثلاً از نقطه A به بعد عالم را خلق کرد، قبل از نقطه A چرا خلق نکرد. عاجز بود؟ شما می‌فرمایید از یک نقطه‌ای عالم را خلق کرد و قبل آن هم خداوند بود. پس چرا خلق نکرد، آیا عاجز بود؟ بخیل بود؟ حسود بود؟ انقطاع فیض بود؟ یعنی چرا فیضش نرسید؟

سمات: این که عالم نبوده و بعد خلق شده است، هیچ ملازمه‌ای با این صفاتی که می‌گویید ندارد.

■ بالاخره یک دلیلی باید شما بیاورید. یعنی این سوال را باید جواب دهید که چرا خداوند از نقطه A به بعد عالم را خلق کرد و قبل از نقطه A خلق نکرد. بالاخره دلیلش چه بوده است؟

سمات: حتی اگر ما هیچ جوابی برای این سؤال نداشته باشیم، اثبات قدم عالم را نمی‌کند.

■ ولی اعتراف کنید که تفسیر عالم بر اساس قِدَم از حدوث، معقول‌تر است.

سمات: اصلا چنین نیست. چون آن خدایی که فلسفه و عرفان معرفی می‌کنند که عین اشیاء است، آن خدا نیست. آن یک موجود مادی نامتناهی است. ماده هر چه هم بزرگ باشد و به فرض نامتناهی هم شود، ماده است و خداوند ماده و مادی نیست.

■ البته خداوند نامتناهی است اما نامتناهی به چه معنا؟ نامتناهی و تناهی خودش اصطلاحاتی دارد. ما نامتناهی عددی نمی‌گوییم. کمیت و عدد در آنجا نیست. خداوند لایتناهی بِما لایَتَناهی، عِدّتاً مُدّتاً. نمی‌گویند خداوند نامتناهی است. می‌گویند خداوند، متناهی نیست.

سمات: خداوند فوق وصف تناهی و عدم تناهی است. خود آقایان هم در فلسفه می‌گویند تناهی و عدم تناهی از اوصاف کمّ است. آقایان به خاطر آنکه یک تصور نامتناهی از وجود خداوند دارند، گریزی از این پیدا نکردند که بگویند همه عالم خداست. چون اگر یک جایی بگوییم خدا نیست، العیاذ بالله وجود خداوند در آنجا اجوف می‌شود. اگر این تصور نامتناهی از وجود خداوند نبود و خداوند را ورای تناهی و عدم تناهی می‌دانستند، به ورطه وحدت وجود و اینکه همه چیز خداست و غیر از خدا هیچ چیز نیست، گرفتار نمی‌شدند.

■ این حرف درستی است که خداوند ورای تناهی و عدم تناهی کَمی‌است.

سمات: اصلاً حرف این است که تناهی و عدم تناهی وصف کم است و نباید موجود دیگری به این صفت متصف شود.

■ اگر همین را گفتیم هم لازمه‌اش همان می‌شود؛ یعنی هیچ جایی از حضور خداوند پنهان نیست.

سمات: بله پنهان نبودن غیر از عینیت وجودی است.

■ یا مَن حضورهُ دائم یعنی چی؟ یعنی در هر جایی، در ظاهر و باطن اشیاء هست. شما هر تعبیری می‌خواهید بکنید.

سمات: یعنی قدرت و اراده و مشیت و ربوبیت خداوند دائم و فراگیر است.

■ هو الذی فی السماء اِلهٌ و فی الارض اِلهٌ را معنا کنید.

سمات: یعنی قدرت و ربوبیت و مشیت و الوهیت خداوند هم در آسمان است و هم در زمین.

■ خود خداوند چی؟

سمات: خود خداوند ورای توصیف در مکان و در زمان بودن است.

■ با یک کلمه وراء چیزی حل نمی‌شود. این سر از تعطیل عقل در می‌آورد. یعنی اگر شما در هر آیه‌ای و روایتی مدام بگویید ورای اینهاست یعنی اصلا حرف نزنیم و صحبت نکنیم چون ما نمی‌فهمیم.

سمات: اهل‌بیت علیهم السلام تصریح می‌کنند که شما نمی‌توانید به ذات خداوند پی ببرید. به همین خاطر

توحید اهل‌بیت عمدتاً توحید تنزیهی است و نهی از تفکر در ذات هم به همین خاطر است.

■ ولی آیات و روایاتِ زیادی داریم که در آنها تشبیه است. یعنی تنزیه مطلق هم نیست. مثلاً می‌گوید الله نور السماوات و الارض.

سمات: امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه می‌فرمایند: هاد لاهل السماوات و هاد لأهل الارض.

■ چرا شما نور را هادی معنا می‌کنید، آیا دست به تأویل می‌زنید؟

سمات: بله قطعاً.

■ در سایر موارد هم دست به تأویل بزنید.

سمات: هر جا که ملاک تاویل بود یعنی دلیل عقلی یا نقلی برای دست کشیدن از ظاهر لفظ بود دست به تأویل می‌زنیم.

■ عرفا و فلاسفه هم برای تاویلاتشان ملاک دارند.

سمات: اگر اجازه بدهید به سؤال قبلی برگردیم یعنی رابطه عرفا با فلسفه. بعضی از عرفا صریحاً فلسفه را تخطئه می‌کنند و اصلا صحبت از مراتب نیست. عطار نیشابوری جزء عرفاست، می‌گوید، فاء کفر از فاء فلسفه برای من بهتر است. مثلاً جامی‌از عرفاست و شدیداً فلسفه را تخطئه می‌کند و به عنوان ضلالات و یونان‌زدگی با آن برخورد می‌کند.

■ من کاری به عطار و امثال آن ندارم ولی آنهایی از عرفا که فلسفه را تخطئه کرده اند، از باب قیل و قال است؛ یعنی می‌گویند که ما به یك سطحی از حقیقت رسیدیم و دیگر طریقت و شریعت در آنجا مستهلك است. مخالفت آنها از این باب است. مثل امام که فرمود من از مدرسه بیزار شدم یا فلسفه سر به سر قیل است و قال، نه اینکه مطالبی که در فلسفه گفته شده باطل است. مراد این است که از مباحث برهان و علم حصولی و ... عبور کنیم و به کشف و شهود برسیم. آنها خودشان همین مسیر را طی کردند تا به اینجا رسیدند.

سمات: ما وقتی کلاس اول و دوران ابتدایی را طی می‌کنیم و می‌رویم کلاس دوازدهم. دیگر ماندن در کلاس ابتدایی درست نیست اما مفهومش این نیست که بگوییم دوران ابتدایی باطل و غلط و یا حجاب و کفر است. به نظر می‌رسد مسئله فراتر از بحث مراتب است.

■ شیخ‌الرئیس در الهیات شفا یك مثالی زده است. می‌گوید در اول کار وقتی می‌خواهند به بچه‌های مدرسه، نقطه و خط و سطح و حجم را یاد بدهند، می‌گویند نقطه نه عرض دارد و نه طول و عمق. بعد خط را تعریف می‌کنند که خط، مجموعه بی‌نهایت نقطه است و در مورد سطح می‌گویند که سطح، مجموعه بی‌نهایت خط است و حجم را می‌گویند مجموعه بی‌نهایت سطح است. او می‌گوید تمام اینها غلط است یعنی خط، مجموعه بی‌نهایت نقطه نیست. چون نقطه که طول و عرض و عمق ندارد. چیز بدون طول که نمی‌تواند طول درست کند! پس چرا اینها را می‌گویند، برای آنکه از قوة تخیل دانش‌آموزان استفاده کنند تا اول بچه‌ها یك مقداری مسئله را درك کنند ولی در مراحل بالاتر به او می‌گویند که آن تعریف باطل است و اصلا تعریف خط نیست. به نظر بنده می‌رسد که فلسفه و عرفان هم همین طور است یعنی اینکه عرفا مثلاً گفتند آقا توی آن مطالب و آن سطح نمانید، از این باب است. البته نمی‌خواهم بگویم دقیقاً مثل آن مثال است و حرفهای فلسفه کلا از ریشه باطل است. یك مرحله‌ای است که ذهن با علم حصولی باید طی طریق کند تا به مرتبه‌ای برسد که نفسش آمادگی شهود و حضور و مکاشفه پیدا کند. وقتی به مکاشفه رسید، در مرحله پایین ماندن را برای خودش نقص می‌داند.

سمات: یعنی در عرفان، ما با علم حضوری به خدا می‌رسیم.

■ در عرفان عملی بله.

سمات: یعنی خداوند با ذات عارف یکی می‌شود؟

■ بله همین طور است.

سمات:پس شما هیچ ایرادی به انا الحق منصور و سخن بایزید که لیس فی جُبَّتی الا الله ندارید؟

■ من ایرادم به ادبیات آنهاست نه به آن حقیقتی که آنها می‌خواستند بگویند. باید تقیه می‌کردند.

سمات:: وقتی که اتحاد عالم و معلوم شد، می‌گوییم اناالحق. یا به قول آقای حسن‌زاده آملی به جای لا تَأخُذُهُ سِنَةٌ و لا نَومْ می‌گوییم لا تأخذنی سنه و لا نَوم. چرا ما بایَد ملتزم به نتایج مبانی خود نباشیم؟

■ من باز هم تکرار می‌کنم که حرفهای اینها را باید درست فهمید. سعی من بر این است که معنای صحیحی برای آنها پیدا کنم نه معنای غلطی. تعجب هم می‌کنم از بعضی از افراد مانند حضرت‌عالی و دیگران که چه اصراری دارید بر اینکه حرفهای عرفا را یك جوری معنا کنید که از تویش کفر درآید و یا مثلاً حرفهای فلاسفه را به گونه‌ای تفسیر کنید که از آن ارتداد بیرون آورید.

سمات: اتفاق فقهای شیعه و سنی بر کفر حلاج بود و بر اساس برخی از روایات، توقیعی از ناحیه حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف بر لعن حلاج صادر شد. می‌خواهم بگویم که این مَشی فقهای ما بوده است.

■ شما به همه فقها این نسبت را ندهید.

سمات: عموم فقها چنین برخوردی داشته اند

■ عموم فقها هم درست نیست بگوییم. شهرت هم ندارد.

سمات: بسیاری از فقهای کنونی هم اگر وحدت وجود را از آنها استفتا کنید، همین را می‌گویند.

■ خیر حضرت آیت الله مکارم حکم کفر را برای قائلین به وحدت وجود در رساله شان آورده بودند. وقتی آقای حسن‌زاده شنیدند و برای ایشان توضیح دادند که وحدت وجود این است، آقای مکارم دستور دادند و آن مسأله را از رساله خود برداشتند. پس الان هم فقهایی هستند که بعد از تبیین و توجیه مسأله، دیگر فتوای به کفر

www.ebnearabi.com

نمی‌دهند.

سمات: می‌گویند معیار عرفان شهود است. ما چه معیاری برای صواب و خطای مکاشفات و شهود داریم. انسان‌ها می‌توانند ادعای هر گونه مکاشفه‌ای را بکنند.

■ اگر مکاشفه و شهودی را که آنها ادعا می‌کنند بر خلاف نص باشد و یا بر خلاف عقل صریح باشد باطل است و آن مکاشفه یك مکاشفه شیطانی است.

سمات: پس در فلسفه هم همین طور است. اگر فیلسوفان به جایی برسند که بر خلاف نص یا عقل صریح باشد باطل است.

■ بله، اگر بر خلاف نص صریح یعنی نصی که نصوصیت آن تمام است چیزی وارد شده باشد، آن مطلب خلاف است.

سمات: چرا در بسیاری از مباحث از همان ابتدا به سراغ نصوص نرویم؟

■ ما از ابتدا به سراغ نصوص می‌رویم.

سمات: می‌گویند که فرق فیلسوف و متکلم این است که فیلسوف هیچ تعهدی به هیچ دلیلی غیر از عقل ندارد، بر خلاف متکلم که در کنار تمکین به براهین یقینی عقلی خود را متعهد به نص نیز می‌داند.

■ مگر ملاصدرا نگفت که تَبًّت لِفَلْسَفَهٍ تکون قوانینها مخالفة للکتاب و السنة

سمات: این بیشتر به یک شعار می‌ماند تا عمل ملاصدرا.

■ شما می‌فرمایید شعار است. من که نمی‌گویم شعار است. این یك حقیقت است. به نظر من خود ائمه دستور دادند که بروید فلسفه بخوانید. دستور خود قرآن است که بروید فلسفه بخوانید. این همه آیات افلا تعقلون به نظر من دستور به خواندن فلسفه است.

سمات: خداوند توصیه کرده است که برای فهم معارف حقه برویم فلسفه را از یونان بیاوریم؟

■ چه فلسفه ای درست است بحث بعدی است. می‌خواهم بگویم که خود دستور آیات و روایات ما این است که برویم فلسفه بخوانیم.

سمات: چرا بسیاری و بلکه اکثریت قاطع فقها و بزرگان ما مانند صدوق، مفید، علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی، صاحب جواهر، میرزای قمی، آیت الله بروجردی و ...فلسفه را نفی می‌کنند؟

■ آنها با فلسفه ضد دینی مخالفت کردند نه با مطلق فلسفه.

سمات: ضدیت بسیاری از آنها با همین فلسفه ارسطو و ابن سینا و ملاصدرا است.

■ من اینها را قبول ندارم و می‌توانم اثبات کنم که تمام آیاتی که دستور به تعقل و تفکر و تدبر می‌کنند، همه اینها دستور به خواندن فلسفه است و روایات زیادی که در توحید صدوق است و مرحوم فیض در علم الیقین بسیاری از اینها را آوردند، همین معنا را می‌رساند. مرحوم فیض در صفحه ۵۰ علم‌الیقینی که من دارم همان وحدت وجود ابن عربی را به معنای ادقّ کلمه در عبارت خود آورده است.

سمات: به رساله الانصاف ایشان که در سال‌های آخر عمرشان نوشته مراجعه کنید، می‌بینید که از فلسفه و عرفان توبه کرده است.

■ چون به علم حضوری رسیده، توبه ایشان، توبه از علم حصولی است. شما می‌فرمایید توبه، خود امیرالمؤمنین علیه السلام در دعای کمیل می‌فرماید اللهم اغفرلِیَ الذّنوبَ الّتی تهتك العصم؛ امام علی آیا گناه داشته که دارد استغفار می‌کند.؟! توبه‌های عرفا هم از همان باب است.

سمات: فیض می‌گوید کذبونی، خدعونی. این توبه از مقوله توبه از مراتب پایین نیست.

■ تفسیر همه اینها همین است. چون آنها در قیل وقال بوده‌اند، از آن حرفها توبه می‌کنند

سمات: چقدر با این سخن فلاسفه موافقید که فلسفه ویژه خواص و دین و شریعت ویژه عوام است؟

■ با این حرف موافق نیستم.

سمات: هم ابن سینا این حرف را می‌گوید و هم ملاصدرا.

■ اینکه شریعت ویژه عوام باشد صحیح نیست. لایه‌هایی از شریعت در دست عوام است و عوام از این لایه‌های از شریعت، بالاتر نمی‌آیند و اِلّا شریعت ویژه آنها نیست. من در درس‌های خود می‌گویم که خود ائمه و پیغمبر اکرم صلوات الله علیهم بزرگ ترین فیلسوفان عصر خود بودند ولی در آن زمان اصطلاح فلسفه به کار نمی‌رفته است و اِلّا عمق عرفان در دعای عرفه و ابوحمزه ثمالی و مناجات خمسه عشر امام سجاد هست.

سمات: ملاصدرا می‌گوید شریعت برای واقفان است و حکمت و فلسفه برای سایران. یا تعبیری که ابن‌سینا دارد که شریعت طب مرضاست و حکمت و فلسفه طبّ افراد سالم است. آیا با این تعابیر موافقید؟

■ من اینها را ادبیات خوبی نمی‌دانم البته می‌فهمم که مراد حقیقی آنها چه بوده است.

سمات: از ویژگی‌های عرفان، پلورالیسم است. و فلسفه هم البته به همین جا منتهی می‌شود. آیا این پلورالیسم را می‌پذیرید؟

■ آیا شما پلورالیزم در فقه را می‌پذیرید؟ مگر فقها نظرات متکثر ندارند در حالی که حقیقت شرع یك چیز بیشتر نیست ولی فقها با یکدیگر اختلاف فتوا دارند.

سمات: فقها معتقدند که حکم الله یک چیز بیشتر نیست و فقه ما مخطئه است و مصوبه نیست. این غیر از پلورالیزمی‌است که عرفا مطرح می‌کنند. شبستری می‌گوید، بت پرستی هم توحید است. یکی از عرفا می‌گوید شیطان، رئیس موحدین است. ابن عربی می‌گوید : عقد الخلایق فی الاله عقائدا ـ و انا اعتقدت جمیع ما عقدوه. (مردم در باره خداوند عقاید گوناگون [و متضادی] دارند اما من به همه آنها باور دارم]

■ بالاخره من سؤالم این است که آیا شیطان، مخلوق خداوند هست یا نه؟

سمات: حتماً مخلوق خداست ولی بنا بر وحدت وجود، نعوذ بالله شیطان هم خداست.

■ بنا بر وحدت وجود نه، بنا بر قرآن چطور؟

سمات: بله مخلوق خداست.

■ هر مخلوقی آیت الله هست یا خیر؟

سمات: بله. مثلا به این معنا که شیطان نبوده است و بود شده است و هر مصنوعی نیاز به صانع دارد، از این حیث، شیطان هم آیت خداوند است.

■ به همین معنا هم باید بپذیرید که شیطان، آیت خدا است. اتفاقاً علامه حسن‌زاده آملی و علامه جوادی آملی همین‌ها را در درس‌های خود می‌فرمودند که شما این را هم باید بپذیرید ولو آنکه از لفظ آن یك مقداری استیحاش دارید.

سمات: به این معنایی که ذکر کردم هیچ استیحاشی نیست. ولی نه به آن معنای وحدت وجودی که می گویند، شیطان هم خداست یا مرتبه ای از مراتب وجودی خداوند است و یا اینکه خداوند در صورت شیطان هم ظاهر شده است.

■ به نظر من اینها همان استیحاش‌هایی است که ما از الفاظ داریم و از معنا دور می‌شویم، باید تفسیر کنیم و ببینیم منظور چی هست؟ من با آن پلورالیزم به معنایی که شما اشاره کردید موافق نیستم ولی عرض می‌کنم که کثرت در آراء و انظار، در فقه هم هست و فقط در فلسفه و عرفان نیست. در فلسفه و عرفان هم بنده مخطئه هستم، یعنی ملا صدرا هم تلاش کرده عالم و حقایق هستی را بفهمد، حالا در هر جایی که اصابه بر واقع کرده دو اجر دارد و در جایی که اصابه به واقع نکرده است باز اجر واحد دارد، چرا ما آن را فقط در حوزه فقه بیاوریم.

سمات: اینکه شبستری می‌گوید دین در بت‌پرستی است، و یا ابن عربی می‌گوید من همه آنچه را که خلایق و فِرق در باره خداوند می‌گویند تصدیق می‌کنم، غیر از مخطئه است.

■ اگر حضرت ابراهیم علیه‌السلام به خداوند عرض کند که خودت را به من نشان بده. حالا شما حضرت ابراهیم را به صرف عبارتش نعوذ بالله محکوم به کفر می‌کنید. یعنی از خدا خواسته خودت را به من نشان بده، این چه جور نشان دادن است؟

سمات: بله و خداوند به حضرت موسی علیه السلام فرمود: لن ترانی. و حال آن که بر اساس وحدت وجود باید خداوند به او می‌گفت: سؤالت بی مورد است؛ به خودت نظر کن؛ تو خودت خدایی ؛ من و تویی در کار نیست یا تو خود حجاب خودی از میان برخیز و ...

■ مقصود من این است که شما حرفهای انبیاء و اولیاء را توجیه می‌کنید و حمل بر صحت می‌کنید و می‌گویید مقصودش این بوده. حرفهای عرفا و فلاسفه را نیز حمل بر صحت کنید.

سمات: اگر با مِتُد وسیعی که شما می‌فرمایید جلو برویم، هیچ کس در این عالم، حرف بی‌ربط نزده است و همه حرفهای غلط و بی‌ربط عالم را می‌توان توجیه کرد.

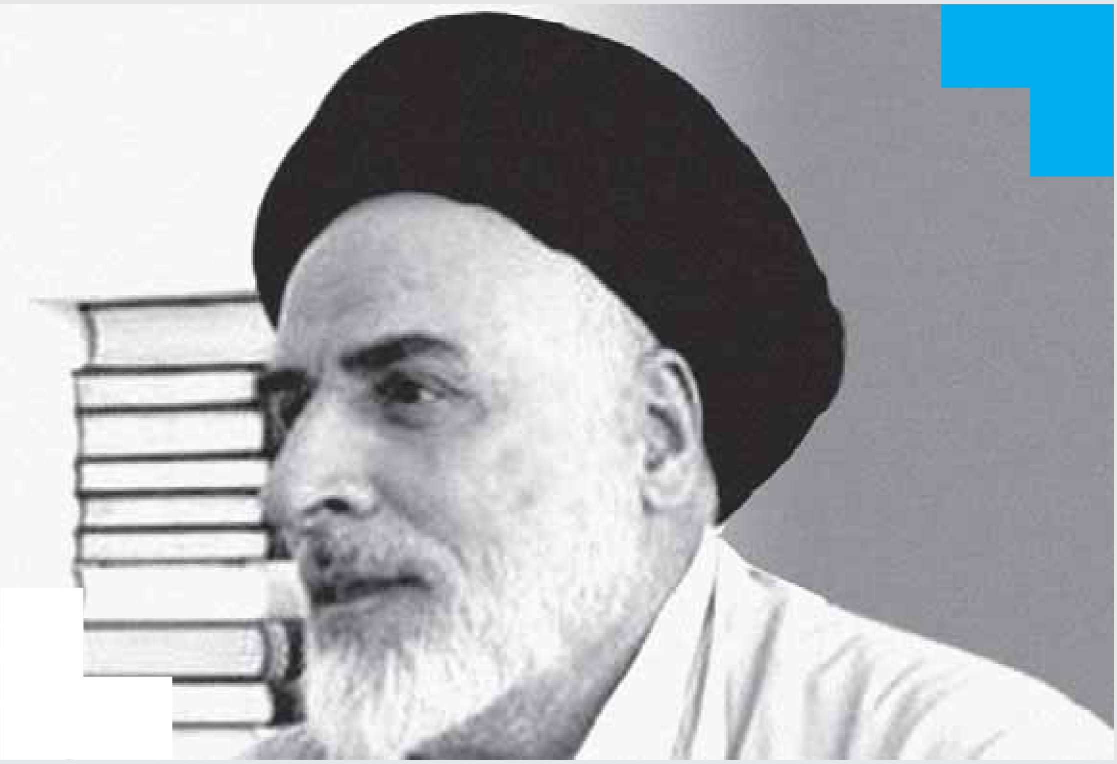
■ خود بنده در نقد پلورالیزم آقای سروش اینها را جواب دادم و نوشتم که اگر قرار باشد این پلورالیزم به این وسعتی که شما مطرح می‌کنید درست باشد آن وقت در قرآن سراسر تناقض می‌بینیم.

سمات: بحث بسیار طولانی شد. از جنابعالی به خاطر وقتی که اختصاص دادید و حوصله‌ای که به خرج دادید، سپاسگزارم. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

چهره‌ها

- جستاری در مذهب ابن عربی / سید جعفر مرتضی عاملی
- بازخوانی مأموریت و نقش فرهنگی هانری کربن در ایران / مرتضی رضوی

چهره‌ها ۱



جستاری در مذهب ابن عربی

سید جعفر مرتضی عاملی

مترجم: سید مهدی شاهچراغی

آیت الله علامه سـید جعفر مرتضی عاملی محقق و نویسـنده برجسته شیعه در سال ۱۳۶۴ق، در جبل عامل لبنان دیده به جهان گشود. در سال ۱۳۸۲ ق. جهت تحصیل علوم دینی به نجف اشرف مهاجرت کرد و پس از شش سال به حوزه علمیه قم منتقل و بیش از دو دهه در این حوزه به تحصیل، تدریس و پژوهش پرداخت. از وی تاکنون بالغ بر بیست عنوان کتاب منتشر شده است که معروف ترین و گسترده ترین آنها کتاب الصحیح من سیرة النبی الاعظم(ص) می‌باشد.

آثار علامه سـید جعفر مرتضی در دفاع از حریم تشـیع و معارف قرآن و اهل بیت علیهم السـلام و نیز پیراسـتن و تصحیح دیدگاه‌ها نسبت به حوادث و رویدادهای تاریخ اسـلام جایگاه بلندی دارند. تتبّع وسـیع، ارزیابی دقیق، ریشه‌یابی هوشمندانه از حوادث و سیر آنها، تحریف زدایی و نمایاندن حقایق و واقعیت‌ها، نشـان دادن دسـت‌های جعل و تحریف، و افشـای چهره‌های مزوّر و فریبگر، از ویژگی‌های برجسـته آثار استاد است.

www.ebnearabi.com

اشاره

متن پیش رو ترجمه بخشی از کتاب «ابن عربی، سنیٌّ متعصبٌ» نوشته علامه سید جعفر مرتضی عاملی است. نویسنده در این کتاب تلاش می‌کند نظریه کسانی را که قائل به تشیع ابن عربی هستند، با مروری بر پاره ای از عقائد و دیدگاه‌های او که در اعتقادات شیعه جایی ندارد، رد کرده و ابن عربی را به عنوان فردی سنی معرفی کند. این ترجمه همراه با تلخیص صورت گرفته است.

اینکه همواره بر تسنّن ابن عربی تأکید می‌شود، نه فقط به جهت فضائل و کراماتی است که برای خود قائل است و القاب و مقاماتی که به خود نسبت می‌دهد ـ در حالی که در میان شیعه بزرگانی هستند که شیعه اندکی از اینها را برایشان قائل نیست ـ و همچنین نه به خاطر اتهاماتی است که وی به شیعه وارد می‌کند و در تشکیک در عقائد شیعه تلاشهایی به خرج می‌دهد، و نیز نه برای مبانی ای که او به آنها دلبسته است و عقائدی که به آنها ملتزم است و از آنها تخطّی نمی‌کند بلکه به دلیل مطالب و نکاتی است که وی در بسیاری از کتاب‌هایش بدان تصریح و تأکید دارد. در اینجا به بعضی از آنها به عنوان نمونه اشاره می‌کنیم، البته نه از این باب که تمام دیدگاه‌های او را مورد نقد قرار دهیم، بلکه فقط بعضی از عقایدش را که با ادعای تشیع او (از سوی عده ای) همخوانی ندارد، ذکر می‌کنیم:

آفرینش حضرت آدم

۱. ابن عربی می‌گوید: خداوند تعالی امر کرد قبضه ای خاک بیاورند تا از آن آدم علیه السلام را بیافریند. برای این کار ملک الموت به زمین هبوط کرد. در آن زمان ابلیس در زمین بود. خداوند تعالی، ابلیس و جمعی از ملائکه را در زمین به خلافت گماشته بود و آنها مدّت زمان طولانی در زمین به عبادت مشغول بودند...

ملک الموت از همه نقاط زمین مشتی خاک برداشت، که ابلیس بر آن قدم گذاشته بود. وقتی گِلِ وجود آدم سرشته شد و آدم از آن شکل گرفت، نفس آدم از خاکی بود که ابلیس بر آن گام زده بود و قلب او از خاکی که ابلیس بر آن راه نرفته بود. نفس، آنچه از خباثت‌ها و رذائل را که از لمس پای ابلیس حاصل شده بود کسب کرد و از آنجا بود که نفس جایگاه شهوات و عیش و نوش و تسلّط شهوات بر آدم شد. این‌ها همه به واسطه قدم گذاشتن ابلیس بر خاک سرشت آدم بود. و نیز از آنجا بود که ابلیس بر آدم (ع) تکبّر ورزید...[۱]

تعدد قدیم

۲. ابن عربی در جای دیگری یاد آور می‌شود: در عالم عقل محال نیست قدیم دیگری وجود داشته باشد و خداوند نباشد. تقدم وجود دیگری بر وجود ذات پروردگار، فقط مسموع نیست وگرنه از جهت عقل مانعی ندارد.[۲]

و روشن است که این گفتار در عقاید شیعه نیست.

۳. قدیحی می‌گوید: در مسأله علم خداوند به غیر خودش، ابن عربی قائل به تعدّد قدیم‌هاست، همانطور که در جای خودش به آن تصریح دارد.

جبر و کسب

۴. ابن عربی می‌گوید: در عالم وجود، بندگی و عصیان، سود و زیان و از این قبیل نیست مگر آنکه خداوند تبارک و تعالی آن را اراده کرده باشد و چگونه می‌شود آنها را اراده نکرده باشد در حالی که خودش آنها را به وجود آورده است...

ابن عربی سخن را تا جایی پیش می‌برد که می‌گوید:

کفر و ایمان، طاعت و عصیان همگی به مشیت و حکمت و اراده خداوند است.[۳]

۶. همچنین می‌گوید: بنده هیچ نقشی در تصرف ندارد و فقط در تصرف خداوند است به حسب آنچه او اراده می‌کند. از انسان در ترک یا عدم ترک چیزی، کاری بر نمی‌آید. بلکه مجبور است که مختار باشد، اگر مؤمن باشد.[۴]

ابن عربی یاد آور می‌شود: در عالم عقل محال نیست قدیم دیگری وجود داشته باشد و خداوند نباشد. تقدم وجود دیگری بر وجود ذات پروردگار، فقط مسموع نیست وگرنه از جهت عقل مانعی ندارد.

۷. او می‌گوید: خداوند بعضی بندگان را از گناهانی که ارتکابش برای ایشان مقدر و محتوم گردیده است آگاه می‌کند، پس آنها به خاطر شرمی که از خدا دارند زودتر مرتکب آن معصیت‌ها می‌شوند تا بتوانند زودتر توبه کنند(!) تا اینکه باری بر دوششان سنگینی نکند و از ظلمت معاصی نجات یابند و با توبه، گناهان را تبدیل به ثواب کنند، به همان اندازه ای که توبه کرده اند.

وحدت وجود

۸. ابن عربی در فصّ موسوی [از کتاب فصوص الحکم] گفته است: فرعون عین حق تعالی است که به این صورت ظاهر شده است و این عبارت اوست:

سخن فرعون که می‌گوید: «أنا ربّکم الاعلی»، روشن است؛ او عین حق است در صورت فرعون. ظلم و ستم می‌کند، دست و پاها را قطع می‌کند با عینیت وجودی حق تعالی، اما به شکل و صورت باطلش، برای رسیدن به مراتبی که بدون این کارها به آن

ابـن عربی در فـصّ موسـوی [از کتاب فصـوص الحکـم] گفته اسـت: فرعون عین حق تعالی اسـت که به این صورت ظاهر شده است و این عبارت اوست: سـخن فرعون کـه می‌گوید: «أنـا ربّکم الاعلی»، روشن است؛ او عین حق است در صورت فرعون. ظلم و سـتم می‌کند، دسـت و پاهـا را قطع می‌کنـد با عینیت وجودی حق تعالی، اما به شکل و صورت باطلـش، بـرای رسـیدن بـه مراتبی که بدون این کارها به آن نمی‌رسد.

نمی‌رسد.[۵]

در اوّل فتوحـات نیز می‌گوید: «سـبحان من أظهرالاشـیا و هو عینها» «منزه اسـت پروردگاری که اشـیا را پدیـد آورد حال آنکه خودش عین آن اشیا است.»

سـخن در این موضـوع، طولانی و فراوان اسـت. برخی تلاش کرده اند تا کلام ابن عربی را به تأویلات غیر متناسـب با صراحت کلامش برگردانند. ما نمی‌خواهیم وارد این مقوله بشویم تا به وسیله این تأویلات، بهانه ای برای انکار واضحات درباره آنچه به تشیع او مربوط می‌شود، داده شود.

تکلیف مالایطاق

۹. او گفته اسـت: تکلیف مالایطاق عقلاً جایز است و علاوه بر دلیل عقلی، مشاهده و نقل نیز به آن کمک می‌کند.[۶]

مجازات تبرئه شده

۱۰. گفته اسـت: کیفر کسـی که از گناه پاک شـده است ظلم نیست. ابن عربی نسبت دادن معاقبه بریٔ از گناه را به خداوند، امری صحیح می‌داند. چون مالک حقیقی خدای متعال است، عقوبتِ بریٔ ظلم نیست.[۷]

انکار حسن و قبح عقلی

۱۱. ابـن عربی می‌گوید: تحسـین و تقبیح فقط در شـرع ثابت است...[۸]

حکمت الهی

۱۲. او گفته است: بر خداوند واجب نیست که مراعات بهترین‌ها را کند.[۹]

تجسیم اسرائیلی

۱۳. ابن عربی از عرش و کرسی و قدمهای خداوند، در بیشتر از یک مورد روایت می‌کند...[۱۰]

۱۴. همچنین روایت او مبنی بر اینکه هردو دست خداوند دست راست می‌باشد،[۱۱] تبارک و تعالی.

۱۵. حدیث آفرینش آدم با صورت خدا[۱۲]،تبارک و تعالی و حدیث خلق حوّا از استخوان دنده آدم[۱۳]، که این برگرفته از تورات است.

۱۶. همچنیـن روایت می‌کنـد: خداوند پایـش را در آتش قرار می‌دهد... و تلاش می‌کند این حدیث را تأویل کند و آن را از حالت فشار و تنگنا خارج نماید.

۱۷. ابن عربی ایـن روایت را معتبر می‌داند که: پروردگارم را در بهترین صورت دیدم. او این روایت را صحیح می‌داند.

۱۸. و نیز این روایت را یادآور می‌شـود که: دندان کافر در جهنم مثل اُحد اسـت و کثافات پوستش چهل ذراع، آن هم به ذراعِ دستِ پروردگار و از این قبیل حرف‌ها...[۱۴]

اسلام آوردن شیطان پیامبر (ص)

۱۹. ابـن عربی حدیثی را قبول دارد که به زعم آن، رسـول خدا (ص) شیطانی داشت که خداوند او را برای غلبه بر آن شیطان کمک کرد و او مسلمان شد.[۱۵]

هروله الهی

۲۰. او حدیثی را که هروله را به خداوند عزّوجل نسبت می‌دهد، تصدیق می‌کند. سـپس او این گونه تقریـر می‌کند: مراد اثبات این صفت برای خداوند به نحوی اسـت که در خور جلال او باشـد زیرا کسی او را به درستی نمی‌شناسد.

۲۱. او می‌گویـد: و امـا معقول بودن هروله، به این دلیل اسـت که خداوند اهل زبان را به واسـطه آنچـه نمی‌فهمند مخاطب قرار نمی‌دهد. هروله معقول اسـت، اما صورت و شـکل آن نسـبت به خداوند مجهول اسـت و همچنین تمام چیزهایی که خداوند خودش را به آنها توصیف می‌کند.[۱۶]

و این گفتار از همان لاطائلاتی است که علمای عقاید و متکلمین سنی و وهابی به آن معتقد هستند.

نزول خداوند به آسمان دنیا

۲۲. ابن عربی این روایت را تصدیق می‌کند که: خداوند تعالی هر شب به آسمان دنیا نزول می‌کند، در یک سوم انتهایی آن.[۱۷]

اهـل بیت علیهم السـلام جاعلان این حدیـث را انکار کرده و بیان داشته اند که آنها کلام را از موضعش تحریف کرده اند. روایت

ابـن عربی این روایت را تصدیق می‌کند که: خداوند تعالی هر شب به آسمان دنیا نزول می‌کند، در یک سوم انتهایی آن. اهـل بیت علیهم السـلام جاعـلان این حدیـث را انـکار کرده و بیان داشـته‌اند کـه آنهـا کلام را از موضعـش تحریـف کرده‌اند.

شـده که از امام رضا (ع) سؤال شـد که مردم می‌گویند پیامبر(ص) فرموده اند: خداوند متعال هر شب به آسمان دنیا نزول می‌کند، این چگونه است؟ امام رضا (ع) فرمودند: خداوند منحرف کنندگان کلام از موضعـش را لعنت کند. به خدا سـوگند پیامبر(ص) آنچه را مردم می‌گویند نگفته، بلکه فرموده اسـت: خداونـد تعالی در ثلث پایانی هر شـب، فرشته ای را به آسمان دنیا می‌فرستد و همچنین شبهای جمعـه در ابتدای آن. خداوند به آن فرشـته امر می‌کند که ندا دهد: آیا سـائلی هسـت که به او عطا نمایم؟ آیا توبه کننده ای هست که توبه اش را بپذیرم؟... امام در ادامه فرمودند: منادی تا طلوع فجر به کارش ادامه می‌دهد. وقتی فجر طلوع کرد به جایگاهش در ملکوت آسمانها باز می‌گردد.[18]

در کتـاب احتجاج از امام کاظم (ع) در مـورد این حدیث چنین آمده است: خداوند نزول نمی‌کند و احتیاجی به نزول به آسمان دنیا ندارد[19]... حدیث امام کاظم (ع) طولانی است و امام در آنجا با دلائل عقلی، تحریف آنها را باطل می‌کند.

اکاذیب ثلاثه نسبت به حضرت ابراهیم(ع)

۲۳. همچنیـن در کتـاب فتوحـات مکیه به سـخن او پیرامون اکاذیب و دروغهای سـه گانه ای که به حضـرت ابراهیم(ع) طبق روایات اهل سنت، نسبت داده شده بر می‌خوریم.[20]

و نیز به گفتارهایی در مورد معاصی انبیای الهی که اهل سـنت به ایشـان نسـبت می‌دهند و از شـأن پیامبران الهی به دور است، اشاره شده است.

دیدار خداوند در آخرت

۲۴. ابن عربی یادآور می‌شـود که خداوند در روز قیامت بر جمیع مخلوقات متجلی می‌شـود. خداوند می‌گوید: أنا ربکم، من پروردگار شما هستم. خلایق می‌گویند: از تو به خدا پناه می‌بریم، ما منتظریم تا خدایمان بیاید.

خداوند جلّ و علا به ایشـان می‌گوید: آیا بین شـما و خدایتان علامتی هسـت تا او را بشناسـید؟ گفتند: بلـه. خداوند به صورتی متحول می‌شـود تا بدان نشـانه او را بشناسـند. سـپس مخلوقات می‌گویند: أنت ربنا، تو پروردگار مایی.

خداوند ایشـان را امر به سـجود می‌کند. هیچ کس و هیچ چیز باقی نماند مگر اینکه سجده می‌کند و کسانی که از روی ترس و ریا کاری سجده می‌کنند خداوند آنها را در طبقه بیچارگان قرار می‌دهد. هرکس که اراده می‌کند تا سـجده کند از پشـت به زمین می‌افتد. این چنین اسـت که خداوند متعال در آیه ۴۲ سـوره قلم می‌فرماید: یوم یکشف عن ساق و یدعون الی السجود فلا یستطیعون.[21]

۲۵. از ایـن دسـت، ابن عربی مـوارد زیـادی را از رؤیت خدا بیـان می‌کنـد و در کنـار آن تفاصیل عجیب و غریبـی نیز عنوان می‌نماید.[22] و این گونه مطالب روشـن و واضح اسـت که از عقاید شیعه نمی‌باشد.

سـعادت کسـی که هرگز عمـل خیری انجـام نداده است

۲۶. ابـن عربی با توجه بـه روایتی از عثمان که در کتب صحاح اهل سـنت آمده است، استدلال می‌کند کسی که فقط توحید عقلی را پذیرفته، حتی اگر هیچ عمل خیری انجام ندهد، در پیشگاه خداوند خوشبخت و متنعّم است.[23]

شیفتگی ابن عربی به اسرائیلیات احمد سبتی

۲۷. او می‌گوید: احمد سبتی فرزند امیرالمؤمنین هارون الرشید- البتـه به تعبیر ابن عربی- شـش روز هفتـه را روزه می‌گرفت و به عبادت مشـغول بود. وقتی به روز شنبه می‌رسید، برای کسب روزی

> **ابن عربـی می‌گوید: اگر نـص وارده در مورد مشـرکین و نیز در مورد کسـی که شرک را سـنت کرد نبود، شفاعت برای هر کسـی که اقرار به وجود خدا دارد ولو اینکه موحد نباشـد عمومیـت می‌یافت. پـس بـرای مشـرک نوعـی از توحیـد می‌باشد که من می‌گویم توحید در مرتبه عظمای الوهیت. چون مشرک، شریک را شفیع برای خداوند قرار می‌دهد.**

ابن عربی: رسـول خدا صلّی الله علیه [و آله] و سـلم رحلت کرد در حالی که هیچ نصّی بـر خلافت بعـد از خـودش برای کسـی نیست و کسی را معین نکرد. این امر به دلیل علم او بود...

خـود در باقی ایام هفته، فعالیت می‌کرد. از او سـؤال کرد: چرا فقط روز شـنبه را به این کار می‌پردازی؟ پاسخ داد: خداوند متعال ابتدای خلقـت را روز یکشـنبه قرار داد و در روز جمعـه پایان داد. پس آن روزها (یک شـنبه تا جمعه) را برای عبـادت قرار دادم. در تمام این روزها هیچ زمانی برای راحتی و حظ نفس من وجود ندارد و خداوند تمـام طول این روزها را بـرای تلاش جهت تقوا قرار داد. همچنین هـر جمعه، خداوند سـبحان به آنچه در روز شـنبه خلق کرده نظر می‌کند، سـپس دراز می‌کشد و یک پایش را روی دیگری می‌اندازد و می‌گوید: أنا الملک، من پادشاهم. این روز را شنبه نام می‌گذارم و شنبه (سـبت) یعنی راحتی و به همین دلیل خداوند خبر داده است: شنبه روزی است که از خستگی آفریدن و خلق دست می‌کشد، البته راحتی از خستگی و ناتوانی آنطور که برای ما می‌باشد نه...

ابن عربی می‌گوید از زیرکی و اراده احمد سبتی تعجب کردم(!). از او پرسیدم: در زمان تو، قطب چه کسی است؟ احمد سبتی گفت: من، حالا خداحافظی کن و برو.[۲۴]

در بعضی بخشـهای کتاب برای ما مشـخص می‌شـود که ابن عربی برای احمد سـبتی مقاماتی قائـل بوده، مخصوصاً آنجایی که می‌گویـد: زیرکی او، مرا متعجب کرده... البته به دلیل اسـرائیلیات باطله. تعجب ابن عربی از زیرکی او، تعجب ما را نیز بر می‌انگیزد!

جاودانگی در بهشت است نه در جهنّم

۲۸. ابـن عربی می‌گوید: اهـل آتش جهنّم بعـد از پایان زمان موازنه عمل آنها با عذاب الهی، در خود جهنم هم مشـمول فضل و رحمت الهی می‌شوند، به گونه ای که احساس درد و عذاب در آتش از آنها برداشـته می‌شـود. البته آنها از جهنّم خارج نمی‌شوند، نه در آنجا زنده اند نه مرده و با خارج شـدن روح از اعضا و جوارح آنها به حالتی شـبیه بیهوشی می‌روند... و گروهی هم بعد از چشیدن عذاب الهـی، به طور خیالی در بهشـت قرار می‌گیرند مثل کسـی که در خواب چیزی می‌بینند... همانطور که خداوند می‌فرماید: کلّما نضجت جلودهم (نساء/۵۶) و همانطور که ما در این مورد، بیهوشی را به کار می‌بریـم. در زمان نضج و تبدیل، دردها پنهان می‌شـوند زیرا وقتی زمان انضاج پایان می‌یابد آتش در حق ایشان فروکش می‌کند. آنها در آتش مثل کنیزی هسـتند که وارد جایی می‌شوند ولی اهل آنجا نیسـتند. خداوند به شکلی ایشـان را در آنجا می‌میراند که اثر آتش را در بدن‌هایشـان حس نمی‌کنند... این سـخن به کمال و تمام در صحیح مسلم ذکر شده و این از فضل خدا و رحمت اوست.[۲۵]

اینجا این سـؤال باقی اسـت و آن اینکه: چرا خداوند کسانی را که استحقاق ماندن در آتش جهنّم را ندارند در آنجا نگاه می‌دارد؟ و اگر بقای آنها به اختیار و اصرار آنهاست، چه توجیهی بر آن اختیار و اصرار وجود دارد؟ و آیا ایشان به زور و اجبار و ناچار از اراده الهی در آنجا می‌مانند؟ اگر این گونه اسـت پس برای چه به ایشان تخفیف می‌دهد؟ و اگر این بیهوشـی و تخدیر به سبب تخفیف و به صورت طبیعی اسـت چرا این سـبب قبل از عذاب مؤثر واقع نمی‌شـود؟ و بسیاری از این سؤالات که محتاج دلیل است.

۲۹. همچنین او می‌گوید: کسـی که به آخرت می‌رسـد از آتش خارج می‌شود. از کسانی که پیامبر (ص) بر ایشان مبعوث شده است هیچ موحدی در آتش باقی نمی‌ماند و شـقی نمی‌شود، ولو اینکه در آتش باشد که او هم به برکت اهل بیت به برد و سلام می‌رسد.[۲۶]

۳۰. و نیز می‌گوید: اما اهل آتش، پس بازگشت و خاتمه امرشان نعیم اسـت ولی در جهنم هسـتند. چون صورت آتـش بعد از پایان مـدت عقاب، چـاره ای ندارد غیـر از اینکه بر اهل جهنم سـرد و سـلامت گردد و این همان نعیم آنهاسـت. بهشـت اهل جهنم بعد از اینکه به حقشـان رسـیدند، همان بهشت ابراهیم خلیل الله است هنگامی‌که در آتش انداخته شـد. ابراهیـم خلیل (ع) با رؤیت آتش شیرینی احساس کرد و با آن انس گرفته بود.[۲۷]

۳۱. او می‌گوید: کسـی که دارای سـابقه مسلمانی است حتی با وجود گناهان کبیره وارد جهنم نمی‌شود زیرا در طول مسلمانیش در حیات دنیا، غیر از کلمه «لا اله الا الله» نگفته است.[۲۸]

توحید مشرک و بهشت او

۳۲. ابن عربی می‌گوید: اگر نص وارده در مورد مشـرکین و نیز در مورد کسـی که شرک را سنت کرد نبود، شفاعت برای هر کسی که اقرار به وجود خدا دارد ولو اینکه موحد نباشد عمومیت می‌یافت. پس برای مشرک نوعی از توحید می‌باشد که من می‌گویم توحید در مرتبه عظمای الوهیت. چون مشـرک، شریک را شفیع برای خداوند قـرار می‌دهد. آنها می‌گویند: هولاء شـفعاءُنا عنـدالله (یونس/۱۸) همچنانکـه گفته اند: ما نعبدهـم الّا لیقربونا الی الله زُلفی(زمر/۳)... مشرک، خداوند را در بزرگی واحد می‌داند و برای شریک این مرتبه

ابـن عربـی: وقتـی پیامبـر(ص) رعل و ذکـوان و عصیه (بت‌های زمان جاهلیت) را نفریـن می‌کـرد کسـی بـه او گفـت: خداوند تو را برای اهانت و لعنت مبعوث نکرده، بلکـه تو را رحمت برای جهانیان مبعوث کـرده و برای عذاب برنیانگیخته است... .

را قائل نیست، چون شریک را شفیع برای خدا قرار می‌دهد، در حالی که شفیع حاکم نیست... پس برای مشرکین، رایحه ای از توحید هست و به خاطر همین رایحه – اگرچه از جهنم خارج نمی‌شوند– بعید نیست خداوند متعال در همان اسباب رنج و عذابشان، نوعی نعمت و راحت را نیز قرار داده و منضم کند. پایین ترین حد متنعم کردن اهل جهنم این است که جای آن‌هایی را که در گرمای دوزخند با جای کسانی که در سرمای زمهریرند به نوبت عوض کند تا هرکدام از آنها تا اندازه ای لذت ببرند همان گونه که تا اندازه ای از توحید بهره داشته‌اند. بن عربی سخن را به اینجا می‌رساند که:

«نصی وارد نشده که با آنچه در مورد عذاب و تنعیم مشرکین بیان کردیم منافات داشته باشد. پس امکان صحت و اصالت آن وجود دارد و در شریعت آنچه به حکم ما کمک می کند قول خداوند است که«و رحمتی وسعت کلّ شیء» (اعراف/۱۵۶)، همچنین «رحمتی سبقت غضبی».[۲۹]

ایمان فرعون و اینکه او طاهر و مطهّر است

۳۳. ابن عربی می گوید: زن فرعون به او در مورد موسی (ع) گفت: انّه قرة عین لی و لک. پس به برکت وجود موسی چشم زن فرعون – به کمالاتی که برایش حاصل شد– روشن گشت، همانطور که گفتیم.

همچنین موسی چشم روشنی فرعون نیز بود، به خاطر ایمانی که هنگام غرق شدن خداوند به او عطا کرد و جان او را پاک و مطهر گرفت، در حالی که هیچ ناپاکی در وجود او نبود، زیرا خداوند روح او را در حال ایمانش گرفت قبل از اینکه چیزی از گناهان کسب کند و اسلام موجب صرف نظر از ماقبل است... و خداوند این داستان را نشانه ای بر عنایتش بر هر کسی که بخواهد قرار داد تا کسی از رحمت او ناامید نشود، زیرا از رحمت خدا مأیوس نمی‌شود، مگر کافران...[۳۰]

و ما می‌گوییم: این سخن با ادله ای که حاکی است اسلام آوردن در حال شدت و سختی، نفع و سودی ندارد مخالف است، همچنین اینکه ایمان فرعون در حال غرق شدن رد شده است. خداوند می‌فرماید: الآنَ و قد عصیت قبل و کنت من المفسدین. (یونس/۹۱) همچنین می‌فرماید: فلمّا رأو بأسنا ...(غافر/۸۵-۸۴)

و نیز روایات اهل بیت علیهم السلام هم بر آن دلالت دارند...

و در آیات تصریح شده است که فرعون و همراهانش، ائمه و رهبران به سوی جهنم بوده اند و خداوند تعالی در این دنیا برایشان لعنت و در قیامت ایشان را از تقبیح شدگان قرار داده است.

پس حکم به ایمان او و اینکه او پاک و مطهر است چه معنی دارد؟!

مؤمن در عصیانش مأجور است

۳۴. ابن عربی می گوید: ایمان اصل است و بدون شک، عمل فرع بر این اصل است و لهذا مؤمن اصلا مرتکب گناه خالص نمی‌گردد بلکه گناه و طاعت را درهم می‌آمیزد. پس مُخلِط همان گناهکار مؤمن است. پس اگر مؤمن در امری نافرمانی کرد در عین حال معترف است به اینکه آن کار گناه است. و ایمان واجب است، پس مؤمن در عین عصیانش مأجور است و ایمان قوی تر از معصیت است.[۳۱]

سهو النبی (ص) و کوتاهی او

۳۵. ابن عربی می‌گوید: و امّا نصیحت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله)؛ اگر در زمان پیامبر(ص) کسی از صحابه چیزی برخلاف از او می‌دید – انسان زیاد غفلت دارد – صحابی، پیامبر (ص) را متنبّه می کرد، تا جایی که اگر فعل پیامبر(ص) با قصد بود پس آن حکم مشروعی بود، ولی اگر فعل او از سر فراموشی بود از آن بر می‌گشت. این از سرخیرخواهیِ برای رسول خدا (ص) است. مثلا سهو ایشان در نماز چهار رکعتی؛ سلام در رکعت چهارم واجب است که ایشان در رکعت دوم سلام دادند. به پیامبر(ص) این امر را خبر دادند و ایشان برگشتند و نمازشان را تمام کرده دو سجده سهو به جا آوردند. این روایتی بود از این موضوع و امثال این روایت...

و لهذا خداوند متعال پیامبرش را به مشاوره با صحابی در اموری که به ایشان وحی نمی‌شود، امر کرد. پس هرگاه پیامبر (ص) از ایشان مشورت می‌خواست بر آنها واجب می‌گردید که به مقتضای دانش و علمشان و مصالحی که به نظرشان می‌رسید به آن حضرت مشاوره بدهند و چنین نیز می‌کردند. مثل نزول پیامبر(ص) در جنگ بدر بر سر چاههایی که آب نداشت و نصیحت صحابی و امر ایشان بر تصّرف چاه‌های آب و قبول این نصیحت از سوی پیامبر. همچنین نصیحت عمربن خطاب در کشتار اسیران جنگ بدر هنگامی‌که سخن آنها به میان آمد...[۳۲]

پیامبر (ص) جانشینی معین نمی کند

۳۶. ابن عربی می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه [و آله] و سلم رحلت کرد در حالی که هیچ نصّی بر خلافت بعد از خودش برای کسی نیست و کسی را معین نکرد. این امر به دلیل علم او بود...[۳۳]

خداوند تورات را خودش، با دست خود نوشته است

۳۷. ابن عربی می‌گوید: از خصوصیات موسی، سخنوری و تورات

ابن عربی طبق روایتی که می گوید: قولوا: اللهم صل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراهیم و آل ابراهیم، بیان می‌کند: از این حدیث افضلیت ابراهیم (ع) [بر پیامبر اسلام] روشن می‌شود. زیرا که از خداوند می‌خواهیم که بر پیامبر (ص) درود فرستد همانطور که بر ابراهیم درود می‌فرستد!

> **و نیز گفته است: پایان ولایت خاصه پیامبر صلی الله علیه [و آله] و سلم متعلق به مردی همنام اوست، نه آن مهدی نامی که معروف است و عده ای منتظرش هستند، چرا که او (مهدی) از فامیل و ریشه حسی اوست در حالی که خاتمیت ولایت خاصه ربطی به نسبت فامیلی ندارد بلکه ریشه در خلقیات و اخلاقیات دارد.**

بود. خداوند چهار هزار سال قبل از اینکه آدم را خلق کند، تورات را با دست خود نگاشته بود.[۳۴]

کعبه و بیت المقدس

۳۸. او می‌گوید: خانه ای که بر دیگر بیوت اولویت دارد کعبه است و میان ساختن کعبه و مسجد الاقصی چهل سال فاصله بود که این زمان، مدّت سرگردانی و تیه بنی اسرائیل از دخول در مسجدالاقصی می‌باشد...[۳۵]

این سخن از القاءات علماء یهود است والّا خانه کعبه توسط حضرت آدم ساخته شده و سپس توسط نبی خدا ابراهیم(ع) تجدید بنا شده است... و مسجدالاقصی را نیز آل داود بعد از هزار سال شروع به ساختن کردند.

تخطئه رسول خدا (ص)

۳۹. ابن عربی می‌گوید: وقتی پیامبر(ص) رعل و ذکوان و عصیه (بت‌های زمان جاهلیت) را نفرین می‌کرد کسی به او گفت: خداوند تو را برای اهانت و لعنت مبعوث نکرده، بلکه تو را رحمت برای جهانیان مبعوث کرده و برای عذاب برنیانگیخته است... .[۳۶]

او در جای دیگر می‌گوید: کسی را که برای او برانگیخته شده ای از رحمت من طرد مکن ولو اینکه کافر باشد. چون برای رحمت مبعوث شده ای...[۳۷]

ما می‌گوییم: در این موضوع لطمه واضحی به مقام رسول خدا (ص) وارد شده است، زیرا راه اشتباهی به او نسبت داده شده که موجب دخالت خداوند گردیده است و خداوند با توضیحاتی او را از ادامه این کار منع کرده است و تعریف و توضیح ابن عربی درجایگاه غیرصحیح و غیرواقعی آن جاری شده است.

ختم ولایت محمدی(ص)

۴۰. ابن عربی یاد آور می‌شود که: ولایت پیامبر خاتم(ص) در زمان خود او پایان یافت و بعد از او هیچ ولیّ نمی‌باشد همانطور که بعد از او هیچ پیامبری نیست.[۳۸]

این کلام در جایی است که در زمان غیبت و تا روز قیامت، امام مهدی (عج) صاحب ولایت محمدی(ص) به تمام معناست. و هر کس غیر از این ادعّا کند دروغگو و مفتر است و در راه خدا دام می‌گستراند... .

شیطانِ رانده شده و اولیاء

۴۱. ابن عربی می‌گوید: شیطان به سوی ولی می‌آید و انجام طاعات را به او القاء می‌کند و آن طاعات را به شکل‌های مختلف درآورده از طاعتی به طاعت برتر رهنمون می‌شود. در این حال، ولیّ اثری از هوای نفس نمی‌بیند و شروع به انجام آن می‌کند و چون از روی جهالت آن را از شیطان گرفته است شیطان از او راضی می‌شود. و اگر ولیّ نشانه ای از خداوند در آن طاعت ببیند آن بهتر است... شیطان به هیچ وجه قادر نیست در الهامات و تجلیات الهی تأثیر سوء بگذارد. به همین دلیل است که پیامبر (ص) در حق شیطانش – موکلی که همیشه با او بود – می‌گوید: خداوند به او کمک کرد و او مسلمان شد یعنی تسلیم او شد و جز به خیر و نیکی امر نمی‌کرد.[۳۹]

استدلال به کار ابن عمر؛ رستگاری با اقتدا به شخص فاسق

۴۲. از امتیازات شیعه این است که در نماز جماعت نمی‌توان به شخص فاسق اقتدا کرد و قول به جواز در این حکم فقط در مذاهب اهل سنت می‌باشد. ابن عربی در این مسأله به نظر اهل و گروهش ملتزم است، او می‌گوید: ما دیده ایم که اولیاء خدا به شخص فاسق اقتدا می‌کنند و نزد خداوند برایشان نفعی می‌باشد و این اقتدا سببی برای نجات ایشان است. امامت فاسق صحیح است. عبدالله بن عمر

> **ابن عربی: من هنگام عروج به آسمان، علی را در درجه پایین‌تری نسبت به ابوبکر، عمر و عثمان دیدم. هنگام برگشت به او گفتم: چگونه تو در دنیا ادعای برتری بر آنها را داشتی، حال آنکه می‌بینم در درجه پایین‌تری نسبت به ایشان هستی؟... .**

به حجّاج اقتدا کرد که هیچ شکی در فسق او نیست. پس هر کسی که ایمان به خدا داشت و قائل به توحید خدا در الوهیت بود پس خداوند متعال، اجلّ از آن است که او را حقیقتاً فاسق بنامد، اگر چه به دلیل خارج شدن او از امر معینی حتی کم، در لغت «فاسق» نامیده می‌شود. مادام که کسی را کافر ننامند، معاصی و گناهان در امامت او تأثیر ندارد.[۴۰]

نسیان پیامبر(ص) و حافظه أبیّ

۴۳. ابن عربی می‌گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هنگامی که در سخن گفتن مانده و زبانش بند آمده بود از اُبیّ پرسید: چرا زبان مرا باز نمی‌کنی؟ (یعنی چرا کمکم نمی‌کنی؟) چون

ابن عربی تصریح می‌کند به اینکه بدعت‌هایی که غیر از رسول خدا صَلّی الله عَلیه [وآله] آنها را مشروع کرده اند، سـنت‌های مشـروعند. مانند آنکه او بدعت نماز تراویح و غیرآن را صحیح می‌داند. او می‌گوید: سنت‌ها بر دو گونه اند: سنتی که پیامبر(ص) به آن امر می‌کند، یا نسبت به آن تشویق می‌کند یا خودش آنرا انجام می‌دهد و امّتش را در انجام آن مخیّر می‌سازد و دیگری سـنّتی که کسـی از امت آن را ابداع می‌کند و دیگران از او تبعیت می‌کنند، پس برای کسی که آن عمل را مبدع بوده اجری است و برای کسی که به آن عمل کرده هم اجری است.

اُبیّ حافظ قرآن بود ... .[۴۱]

نیازی نیسـت که نظر خواننـده محترم را به این مطلب معطوف کنیـم که معنا ندارد اُبیّ بداند و پیامبر (ص) فراموش کند، زیرا بنابر مذهب حقّه، پیامبر (ص) از سهو و خطا و فراموشی معصوم است.

برتری ابراهیم (ع) بر پیامبر ما (ص)

۴۴. ابن عربـی طبق روایتی که می‌گوید: قولوا: اللهم صل علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراهیم و آل ابراهیم، بیان می‌کند: از این حدیث افضلیت ابراهیم (ع) [بر پیامبر اسـلام] روشن می‌شـود. زیرا که از خداونـد می‌خواهیم که بـر پیامبر (ص) درود فرستد همانطور که بر ابراهیم درود می‌فرستد.[۴۲]

و ما می‌گوئیم: نمی‌دانیم چگونه برای ابن عربی، افضلیت ابراهیم (ع) روشـن شده اسـت. این درودها مماثل و شبیه به هم هستند و دلیلی بر افضلیت این بر آن یا عکس آن نیسـت، بلکه برتری برای هر کدام از دلیل دیگری روشـن می‌شود... . ما توقع داشتیم که ابن عربی راهی را با تلاش و کوشش بیابد که به تساوی آن دو (علیهما السـلام) بیانجامد، نه اینکه ابراهیم(ع) برتر باشـد. این مقدمات به این نتیجه نمی‌رسد.

یهود را نه تصدیق می‌کنیم و نه تکذیب

۴۵. ابـن عربی می‌گوید: طبق گفته یهود، خداوند روز شـنبه از آفریدن و خلق فارغ شـده و اسـتراحت می‌کند. به پشت می‌خوابد و یـک پایش را روی دیگـری می‌اندازد و می‌گوید: أنـا الملک... . خداوند متعال در مقابل این کلام می‌گوید: و ما قدروا الله حق قدره (انعام/۹۱). یهود می‌گوید این مطلب در تورات آمده اسـت، پس ما نه تصدیق می‌کنیم و نه تکذیب....[۴۳]

در حالی که خداوند حکم به تزویر آنها و دروغ بستن آنها به خود کرده اسـت و خود آیه بالا تکذیبی است برای آنها و اعتراضی است به گفته‌های باطل ایشان.

عیسی (ع)، خاتم ولایت عامّه

۴۶. ابـن عربی همچنین ادعا می‌کند که ولایت به طور کلی به عیسـی (ع) منتهی می‌شـود و ختم ولایت محمدی صلی الله علیه و آله و سـلم از آن مردی از عرب اسـت که از ریشه و اصل و نسب شریفی برخوردار می‌باشد.

و نیز گفته است: پایان ولایت خاصه پیامبر صلی الله علیه [و آله] و سلم متعلق به مردی همنام اوست، نه آن مهدی نامی‌که معروف اسـت و عده ای منتظرش هسـتند، چرا که او (مهدی) از فامیل و ریشـه حسـی اوسـت در حالی که خاتمیت ولایت خاصه ربطی به نسبت فامیلی ندارد بلکه ریشه در خلقیات و اخلاقیات دارد.

قیصری یاد آور می‌شـود: مقصود ابن عربی از آن مرد عرب که او را خاتم ولایت می‌داند، خودش می‌باشد.[۴۴]

و در این ادعا ردّ بر خدا و رسول اوست. زیرا ولایت تا روز قیامت منحصر اسـت به رسول خدا صلی الله علیه و آله و به ائمه طاهرین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین...

ابن عربی علی علیه السلام را به دروغگویی متهم می‌کند

۴۷. او می‌گویـد: من هنگام عروج به آسـمان، علی را در درجه پایین تری نسـبت به ابوبکر، عمر و عثمان دیدم. هنگام برگشت به او گفتم: چگونه تو در دنیا ادعای برتری بر آنها را داشتی، حال آنکه می‌بینم در درجه پایین تری نسبت به ایشان هستی؟... .[۴۵]

دعای ختم صحیح بخاری

۴۸.ابن عربی در دعایی در باب آخر فتوحات مکیه می‌گوید: اللّهم اسـمعنا خیراً و اطعنا خیراً ! و ارزقنا الله العافیه و أدامها لنا و جمـع الله قلوبنا علی التقـوی و وفقنا لما تُحب و ترضی ! (ربّنا لا تؤاخذ نا ان نسینا .... فانصرنا علی الکافرین) (بقره/۲۸۶)

سـپس می‌گوید: ایـن دعا را در خواب از رسـول خدا صلی الله علیه[و آله] و سلم شنیدم ، بعد از اینکه کسی کتاب صحیح بخاری را برایشان قرائت می‌کرد، در پایان ایشان به این عبارات دعا کردند. و ایـن ماجـرا در سـال ۵۹۹ در مکه بین باب خـروره و باب اجیاد بود. کسـی که صحیح را برای پیامبـر می‌خواند مرد صالحی به نام محمدبن خالد صدفی تلمسـانی بود ، همان کسی که کتاب الاحیاء ابی حامد غزالی را برای ما قرائت کرد.[۴۶]

وضوی ابن عربی

۴۹. نیاز به توضیح نیست چون هر کسی فرق میان وضوی اهل سـنت و شیعه را می‌داند. شیعه در وضو پاهایش را نمی‌شوید و فقط ظاهر آن را از نوک انگشـتان تا پشـت پا، مسح می‌شود، همچنین شـیعه دور گوشـها را مسـح نمی‌کند و ... لکن وضـوی ابن عربی شـباهتی به وضوی شیعه ندارد بلکه عین وضوی اهل سنت بود، او پاهایش را می‌شسـت و به مسح جلوی سر اکتفا نمی‌کرد بلکه دور گوش‌هایش را نیز مسح می‌کشد...[۴۷]

ابـن عربـی می‌گوید: در این روز دو مغنیه (زن آواز خوان) داخل خانه رسـول خـدا صَلّی الله عَلیه وآله شدند و در آنجا مشغول آواز خواندن شدند و رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله و سلم نیز گوش می‌دادند. ابوبکر صدیق رضی الله عنه وقتی داخل شد بر آن دو تغیر و تندی کرد. رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله و سلم به او گفت: ابوبکر ایشان را رها کن، امروز روز عید است.

ابن عربی حکم به قیاس را جایز می‌داند

۵۰. ابن عربـی می‌گوید: در اتخاذ قیاس به عنوان دلیل و اصل اختلاف اسـت، برای قیـاس در معقولات وجهی اسـت، در بعضی مواضع، قوت اخذ آن بر ترک آن ظاهر می‌شود و در مواضعی ظاهر نمی‌شـود. با این حـال دلیل مقطوعی بر آن نیسـت، به اخبار آحاد شبیه اسـت. با اینکه مفید علم واقع نمی‌شود ولی بر بهره گیری از آن اتفاق شده است.

علم، اصلی از اصول اثبات احکام اسـت و قیاس مثل علم است چون روشن است و شکی در آن نیست.

نزد ما اگر درباره خودم قائل به قیاس نشوم، من حکم به قیاس را برای کسـی که اجتهاد می‌کند، چه به اشتباه چه به صواب، جایز می‌دانم، چون شـارع حکـم مجتهد را اگر چه به خطـا رود، اثبات می‌کند و او مأجوراست...

اگر نبـود اینکه مجتهد به دلیلی برای اثبـات قیاس از کتاب یا سـنت یا اجماع یا هر اصلی از آنها، اسـتفاده کند، جایز نبود که به آن حکم شود...

چه بسـا در حکم نظری نزد مصنف، قیاس جلی قوی تر از خبر واحد صحیح در دلالت بر حکم باشد... .[۴۸]

تا جایی که می‌گوید:

ما در(مسـاله فرعی) ناچاریم که به حکم الهی شرعی دست پیدا کنیم حتی اگر همه راهها بسته باشد. ملجأ ما اصل است و اصل نظر و نگاه عقلی است. وقتی قواعد اثبات این اصل را که کتاب و سنت اسـت بررسی می‌کنیم به واسطه این نگاه عقلی، قیاس که اصلی از اصول ادله احکام اسـت ثابت می‌شـود. برای رسیدن به حکم آنچه مسـکوت مانده بر آنچه منطوق اسـت به یک علـت معقول قیاس می‌کنیم، بعید نیسـت که مقصود شـارع نیز همین باشد. در مواقع ضـرورت، وقتی نصّ معینی نداریم بین آنها جمع می‌کنیم. این کار (قیاس) مذهب ما در این مسأله است.[۴۹]

عمل به خبر شارب خمر در هنگام هوشیاری او

۵۱. او اخذ خبر از فاسـق را تجویز می‌کند، حتی از شارب الخمر هنگامی‌که هوشیار شود... .[۵۰]

اجماع فقط اجماع صحابه

۵۲. ابـن عربـی می‌گویـد: اجماع فقـط اجماع صحابـه بعد از پیامبرخدا صلی الله علیه [و آله] وسـلم می‌باشد نه غیر آن. و اجماع در غیر زمان صحابه، اجماعی نیست که به آن حکم شود.[۵۱]

پیامبر (ص) بشر است و اگر دستوری نباشد متابعت نمی‌شود

۵۳. ابـن عربـی تبعیت از پیامبـر صَلّی الله عَلیـه وآله را لازم نمی‌داند مگر اینکه امری برآن باشد.

او می‌گوید: پیامبر علیه السـلام بشـر اسـت، در حرکت اسـت همانطـور که بشـر متحرک اسـت، خوشـنود اسـت همانگونه که بشرخوشـنود می‌شـود و غضب می‌کند به سـان بشر که خشمناک می‌شود؛ پس تبعیت از او در افعال لزومی‌ندارد مگر اینکه بر این کار دستوری داشته باشیم.[۵۲]

بدعت‌ها، سنت‌های مشروعه

۵۴. او تصریح می‌کند به اینکه بدعت‌هایی که غیر از رسول خدا صَلّی الله عَلیه [وآله] آنها را مشـروع کرده اند، سـنتهای مشروعند. ماننـد آنکه او بدعت نمـاز تراویح و غیـر آن را صحیح می‌داند. او می‌گوید: سـنت‌ها بر دو گونه اند: سـنتی که پیامبر(ص) به آن امر می‌کند، یا نسبت به آن تشویق می‌کند یا خودش آنرا انجام می‌دهد و امّتش را در انجام آن مخیّر می‌سـازد و دیگری سنّتی که کسی از امـت آن را ابداع می‌کنـد و دیگران از او تبعیت می‌کنند، پس برای کسی که آن عمل را مبدع بوده، اجری است و برای کسی که به آن عمل کرده هم اجری است.[۵۳]

استحسان

۵۵. ابن عربی پیرامون مشروعیت استحسان می‌گوید:

از سـنتهای بعد از رسول خدا صَلّی الله عَلیه [وآله] و سلّم شرایع

همه کتاب فتوحات مکیه بر مبنای صحاح و دیگر کتب اهل سـنت می‌باشـد. در آن هیچ اشاره ای به کافی و دیگر کتاب‌های شیعه نشده است. او به احکام شرعی که به روایات اهل بیت علیهم السلام مستند است، استدلال نمی‌کند. به استثناء آنچه اهل سنت از امام علی(ع) نقل کرده‌اند...

ابن عربی می‌گوید: کسی که شب قدر را بیدار باشد و بر آن موفق شود، خطاب تحریم بر او مستور می‌شود و شرعاً [همه امور] بر او مباح می‌شود. هیچ کاری انجام نمی‌دهد مگر آنکه مباح است، زیرا خداوند متعال به فحشاء امر نمی‌کند.

مستحسنه است. همان استحسان نزد فقها که شافعی رحمه الله، درباره آن می‌گوید: کسی که استحسان کند، مشروعیت بخشیده است. فقها از جهت مذموم آن را اخذ کرده اند و شافعی رضی الله عنه، از حقیقت مشروعه آن سخن گفته است، کسی متوجه منظور آن نمی‌شود.

سخن او به اینجا می‌رسد: کسی که استحسان می کند ـ یعنی سنت حسنه ای را وضع کند ـ یعنی آن را قانون می‌سازد و مشروعیت می‌دهد. و یا عجبا از مردمی که کلام و سخن شافعی را در این مورد نمی‌فهمند... .[۵۴]

صلوات او بر همه صحابه

۵۶. عبارت آخر او در فتوحات مکیه اینگونه است:

و صلی الله علی سیدنا محمد خاتم النبیین، و علی آله و صحبه اجمعین.

روشن است شیعیان فقط بر خوبان صحابه درود می‌فرستند که آنها هم کم هستند و بین ایشان کسانی که با امام علی علیه السلام جنگیده اند نیستند یا کسانی که حق او را غصب کرده اند؛ پس راضی نمی‌شوند به صلوات بر طلحه و زبیر و معاویه و دیگرانی که با علی علیه السلام جنگیده اند؛ همچنین بر کسانی که در یوم العقبه ناقه پیامبر صَلّی الله عَلیه وآله را رم دادند، همچنین بر عبدالله بن أبی، حکم بن ابی العاص و غیر آنها...

غیرت پیامبر(ص)

۵۷. او از روز عید می‌گوید: در این روز حبشی‌ها در مسجد رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله و سلم، به بازی مشغول بودند، و پیامبر ایستاده بود و به آنها نگاه می‌کرد و عایشه رضی الله عنها پشت سر ایشان بود...[۵۵]

آیا این عمل در خور رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله می‌باشد ولو از دیدگاه اجتماعی بدون در نظر گرفتن موضوع غیرت. در حالی که رسول خدا (ص) غیرت مندترین بشریت است؟ آیا مسجد جای بازی کردن حبشی‌ها می‌باشد؟

غناء در خانه رسول خدا (ص)

۵۸. ابن عربی می‌گوید: در این روز دو مغنیه (زن آواز خوان) داخل خانه رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله شدند و در آنجا مشغول آواز خواندن شدند و رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله و سلم نیز گوش می‌دادند. ابوبکر صدیق رضی الله عنه وقتی داخل شد بر آن دو تغیر و تندی کرد. رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله و سلم به او گفت: ابوبکر ایشان را رها کن، امروز روز عید است.[۵۶]

شرک ابوطالب

۵۹. او می‌گوید: پیامبر صَلّی الله عَلیه وآله و سلم دستور به غسل عمویش ابوطالب داد، در حالی که او مشرک بود.[۵۷]

ما نمی‌دانیم این امر چگونه بوده است! و برای چه پیامبر (ص) به غسل دادن یک مشرک امر کرده اند؟!

۶۰. در صحیح مسلم از ابن عباس از پیامبر صَلّی الله عَلیه وآله ، آمده است: آسان ترین عذاب بر اهل جهنم برای ابوطالب می‌باشد، که در پاهایش، نعلین‌هایی است که مغزش درون آنها می‌جوشد.

سپس ابن عربی در پی این کلام می‌گوید:

نگاه کن عاقبت کسی که در محبتش قدم صدق داشته و اوامر را می‌پذیرفته و قبول می‌کرده لکن در این امور، هم ترس از مردم و هم، امید به ایشان داشته است و بعد از مرگش حقیقتش ظاهر گشته به صورت آتش در نعلین‌هایش... حکمت اینکه مغزش در نعلین‌هایش می‌جوشد، روایتی است در صحیح: آیا شما را آگاه سازم از رأس و ابتدای امور و عمود آن، و بالاترین نقطه آن جهاد در راه خدا (است)... معلوم می‌شود که ابوطالب در جهاد در رکاب رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله و سلم از همه مردم بیشتر بوده ولی تدین به دینش نداشته و این جنگها از ترس رسوایی بوده و این ترس از غیر خدا موجب احباط و افساد جهاد او شده است... این چنین است حقیقت خوف از غیر خدا و آن نعلین‌های پر از آتش؛ همچنین ذوب شدن مغزش و آتش و لهیب سرش، و در نهایت تباهی و نابودی او...[۵۸]

۶۱. او درباره آیه ۵۶ از سوره قصص: انک لاتهدی من احببت و لکن الله من یشاء، می‌گوید:.. قطعا برای همت و تلاش، اثر و نتیجه ای است و هیچ کسی در همت کامل تر، برتر وو قوی تر از رسول خدا صَلّی الله عَلیه وآله و سلم نمی‌باشد. این همت والای پیامبر هیچ تأثیری در اسلام عموی او ابوطالب نداشته است. آیه ای که ذکر شد در همین رابطه نازل شده است...[۵۹]

عدالت اهل مذاهب اهل سنت

۶۲ . از اموری که اهل سنت بر آن اصرار دارند، حکم به عادل

ابن عربی به استحباب روزه روز عاشورا حکم و در بسیاری از موارد بر آن اصرار می‌ورزد و اخبار اهل سنت را که درباره آن وارد شده یادآور می‌شود.

بودن همه صحابه اسـت، و ابن عربی تعرض به هیچ یک از ایشان درباره چیزهایی که به ایشـان منتسـب اسـت را صحیح نمی‌داند، حتـی خـروج آنها بر امام عصرشـان و فرماندهی سـپاه و ورود به میدان جنگ با امام و کشته شدن دهها هزار نفر... و حال اینکه ابن عربـی نفس این موضوع را به صورت قطعی و قوی بیان می‌کند به گونـه ای که هر گونه هتـک و تجاوز به هر کدام از صحابه را جایز نمی‌داند.

ابـن عربـی غضب و ناراحتـی خود را از توهیـن به حتی بعض از صحابـه اعلام می‌کند، با تجاهل نسـبت به حقیقت گناهانی که بعضی از آنها مرتکب شـده اند مثل کشـتار مؤمنان و شورش علیه امام زمانشان...

۶۳. ابن عربی گفته اسـت: ای ولیّ من (ای پیامبر(ص)) به خدا قسم به گوش برادرت، سـبّ و دشنام عیسی علیه السلام و بعضی صحابه گرام رسیده است.[۶۰]

۶۴. او از عثمـان و معاویه و سـخنان ایشـان در مورد نماز عید چنین می‌گوید:

گمان به ایشـان (صحابه) رضی الله عنهم، جمیل است، و هیچ راهی برای کنار گذاشـتن ایشان نیست، اگر چه بعضی از ایشان در مورد بعضی دیگر سخن گفته اند، آنها خودشان می‌دانند. وارد شدن در مشاجرات آنها به ما ربطی ندارد. ایشان اهل علم و اجتهاد هستند و از زمان پیامبر (ص) سـخن می‌گویند. ایشان هر چه اجتهاد کنند، چه درست چه غلط، مأجورند.[۶۱]

اهل سنت، اهل حق هستند

۶۵. ابـن عربی به حقانیت مذهب اهل سـنت تصریح دارد؛[۶۲] و معلوم است کسی که اهل سنت را حق می‌داند، شیعه نیست.

نسبت دادن کلام علی (ع) به دیگران

۶۶. در بسیاری از موارد، ابن عربی کلام و سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السّلام را به دیگران نسبت می‌دهد.

به عنوان مثال، او می‌گوید:

صدیق (ابوبکـر) رضی الله عنه گفت: چیزی نمی‌بینم مگر آنکه قبلش خدا را می‌بینم...

فاروق(عمـر) رضـی الله عنه گفت: چیـزی نمی‌بینم مگر آنکه همراهش خدا را می‌بینم...

از عثمان رضی الله عنه روایت شـده کـه: چیزی نمی‌بینم مگر آنکه بعدش خدا را می‌بینم...

از ایشـان روایت کرده که: چیزی نمی‌بینم مگر آنکه نزد آن خدا را می‌بینم...[۶۳]

یافتیم که مثال آخر را به عمر بن خطاب نسـبت می‌دهد، همان که می‌گوید: لو کُشف الغطاء، ما ازددت یقیناً.[۶۴]

با اینکه این کلام، مانند سـخنان قبلی از امام علی علیه السلام می‌باشد.[۶۵]

اسناد روایات اهل سنت

۶۷. همچنین او آنچـه را بخاری روایت می‌کند معتبر می‌داند و روایتی مانند ابوهریره و امثال او را، ثقه می‌داند.[۶۶]

به کتب شیعی اشاره نمی‌کند

۶۸. همه کتـاب فتوحات مکیه بر مبنـای صحاح و دیگر کتب اهل سنت می‌باشد. در آن هیچ اشاره ای به کافی و دیگر کتاب‌های شیعه نشده است. او به احکام شرعی که به روایات اهل بیت علیهم السلام مستند است، استدلال نمی‌کند. به استثناء آنچه اهل سنت از امام علی (ع) نقل کرده اند... .

بدعت روزه روز عاشورا

۶۹. او به استحباب روزه روز عاشورا حکم و در بسیاری از موارد بر آن اصرار می‌ورزد و اخبار اهل سـنت را که درباره آن وارد شـده یادآور می‌شود.[۶۷]

درک شب قدر و اسقاط محرّمات

۷۰. ابن عربی می‌گوید: کسی که شب قدر را بیدار باشد و بر آن موفق شود، خطاب تحریم بر او مستور می‌شود و شرعاً [همه امور] بر او مباح می‌شود. هیچ کاری انجام نمی‌دهد مگر آنکه مباح است، زیرا خداوند متعال به فحشاء امر نمی‌کند.[۶۸]

پی‌نوشت‌ها:

۱. شجرة الکون، ص ۸۳ - ۸۲
۲. فتوحات مکیه، ج ۱ ص ۲۰۱
۳. مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه اول)، ص ۳۰۲-۳۰۱
۴. فتوحات مکیّه ج ۵ ص۲۷۲
۵. فصوص الحکم ص ۲۱۱
۶. فتوحات مکیه ج۱ ص ۱۸۳
۷. همان.
۸. فتوحـات مکیـه ج۱ ص ۱۸۳ تحقیق ابراهیم مدکور وعثمان یحیـی- الردود و النقود، صفحه ۱۰۴
۹. همان.
۱۰. فتوحات مکیه ج ۲ ص۳۶۲ (و غیر آن)، تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۱۱. فصـوص الحکـم ص ۱۴۴ و فتوحات مکیـه ج ۱۱ ص ۱۸۴ ، تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۱۲. فصـوص الحکم ص ۱۹۹ و فتوحات مکیه ج ۱۱ ص ۲۵۸ ، تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی- مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه دوم)، ص ۴۰۰-۳۹۹
۱۳. الردود و النقود، ص ۳۶۲
۱۴. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۴
۱۵. الردود و النقود، ص ۳۹۳-۳۹۴
۱۶.فتوحات مکیه ج۵ ص ۲۳۷ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۱۷. فتوحـات مکیـه ج ۴ ص ۱۹۵ و ج۶ص ۱۱۷ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی- فصوص الحکم ص ۱۱۱- مجموعه رسائل ابن عربی(مجموعه ثالثه)ص ۳۳۴
۱۸.توحید صدوق ص ۱۷۶-بحار ج ۳ ص ۳۱۴ از امالی و عیون اخبارالرضا(ع)
۱۹.احتجـاج ج ۲ ص ۳۲۷- بحـار ج ۳ ص ۳۱۱- توحیـد ص ۱۸۳ ج ۱۸- کافـی ج ۱ ص ۱۲۵
۲۰. فتوحات مکیه ج۴ ص ۴۵۹ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۲۱. فتوحات مکیه ج ۴ص ۴۶۲ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۲۲. فصوص الحکم ص ۸-۱۸۴- فتوحات مکیه ج۱ص ۲۲۳و ج ۵ ص ۸۳-۸۷ تحقیق...- کتاب الجلاله ص ۸-۹ از رسـائل ابن عربی- مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه ثانیه) ص ۳۹۶-۳۹۷.
۲۳. فتوحات مکیه ج۴ ص ۴۶۳ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۲۴. فتوحات مکیه ج۹ ص ۲۲۷-۲۲۶ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۲۵. فتوحات مکیه ج۴ ص ۴۰۳ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی

۲۶. فتوحات مکیه ج۱۳ ص ۱۴۸ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۲۷. فصوص الحکم ص ۱۶۹
۲۸. فتوحات مکیه ج۸ ص ۱۰۸- ج۴ ص۴۷۰-ج۷ ص ۳۹۳-۳۹۲ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۲۹. فتوحات مکیه ج۸ ص ۱۰۰-۹۹ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۳۰. فصوص الحکم ص ۲۰۱
۳۱. فتوحات مکیه ج ۸ ص ۲۳۲ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۳۲. الوصایا ص ۶۶-۶۵
۳۳. فصوص الحکم ص ۱۶۳
۳۴. فتوحات مکیه ج۱۲ ص ۱۴۰ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی- الرود و النقود ص ۳۵۴
۳۵. فتوحات مکیه ج۱ ص ۱۳۲ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۳۶.مجموعه رسائل ابن عربی(مجموعه اولی) ص ۱۴۵
۳۷.فتوحات مکیه ج ۵ ص ۲۷۲ تحقیق ابراهیم مدکور وعثمان یحیی
۳۸. فتوحات مکیه ج ۳ص ۱۷۷
۳۹. فتوحات مکیه ج ۷ ص ۴۴۳-۴۴۲
۴۰. فتوحات مکیه ج ۶ ص ۴۲۵
۴۱. فتوحات مکیه ج۶ ص ۴۴۶
۴۲. فتوحات مکیه ج۸ ص ۱۷۴
۴۳. فتوحات مکیه ج۷ ص ۹۹-۹۸
۴۴. منهاج البراعة ج ۱۳ ص ۲۷۰
۴۵. منهاج البراعة ج۱۳ ص ۳۷۹-۳۷۸
۴۶. فتوحات مکیه ج ۴ ص ۵۵۲ طبع دارا الکتب العربیه الکبری در مصر- الوصایا ص ۲۷۵-۲۷۴- الروح المجرد ص ۲۵۳-۲۵۲.
۴۷. مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه ثانیه) ص ۳۰۵- فتوحات مکیه جایی که از اسرار طهارت در سفر پنجم روایت می‌کند، طبع ۱۹۹۷ میلادی مکتبه العربیه القاهره...
۴۸. فتوحات مکیه ج ۱۳ ص ۴۴۶- ۴۴۵ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۴۹. فتوحات مکیه ج ۱۳ ص ۴۴۹- ۴۴۸ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۵۰. فتوحات مکیه ج ۱۳ ص۴۵۴- ۴۵۳ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۵۱. فتوحات مکیه ج ۱۳ص ۴۶۰ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۵۲. فتوحات مکیه ج ۱۳ص ۴۶۳ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۵۳. فتوحات مکیه ج ۱۳ص ۳۸۹ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۵۴. فتوحات مکیه ج ۱۳ ص ۴۹۲-۴۹۱ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۵۵ . فتوحات مکیه ج ۷ص ۴۶۱ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۵۶ . فتوحات مکیه ج ۷ ص ۴۶۲-۴۶۱ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۵۷ . فتوحات مکیه ج ۷ ص ۴۷۸-۴۷۷ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۵۸ . مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه ثانیه) ص ۴۴۰-۴۳۹-۴۳۸
۵۹ . فصوص الحکم ص ۱۳۰
۶۰ . مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه اولی) ص ۱۵۳-۱۵۲
۶۱ . فتوحات مکیه ج ۷ ص۴۵۹-۴۵۸ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۶۲ . فتوحات مکیه ج ۳ ص۱۰۷
۶۳ . أعلام باشارت الالهام ص۲ ،فتوحات ج ۶ ص۲۳۴و ج ۸ ص ۴۵۱و ج ۹ ص۱۲۸ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۶۴ . مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه) ص۲۰۵
۶۵ . مناقب ابن شهر آشوب ج ۱ ص ۳۱۷ و منتهی المطلب ج ۳ ص۴۴ و مستدرک سفینةالبحار ج ۵ ص۱۵۹و مصادر جداً زیاد دیگر.
۶۶ . فتوحات مکیه ج ۹ ص ۱۵۳-۱۵۲
۶۷ . فتوحات مکیه ج ۹ ص ۲۳۳و ۳۰۰ و ۳۰۲و ۳۰۳و ۳۰۵-۳۱۰
۶۸ . فتوحات مکیه ج ۴ ص ۴۵۱

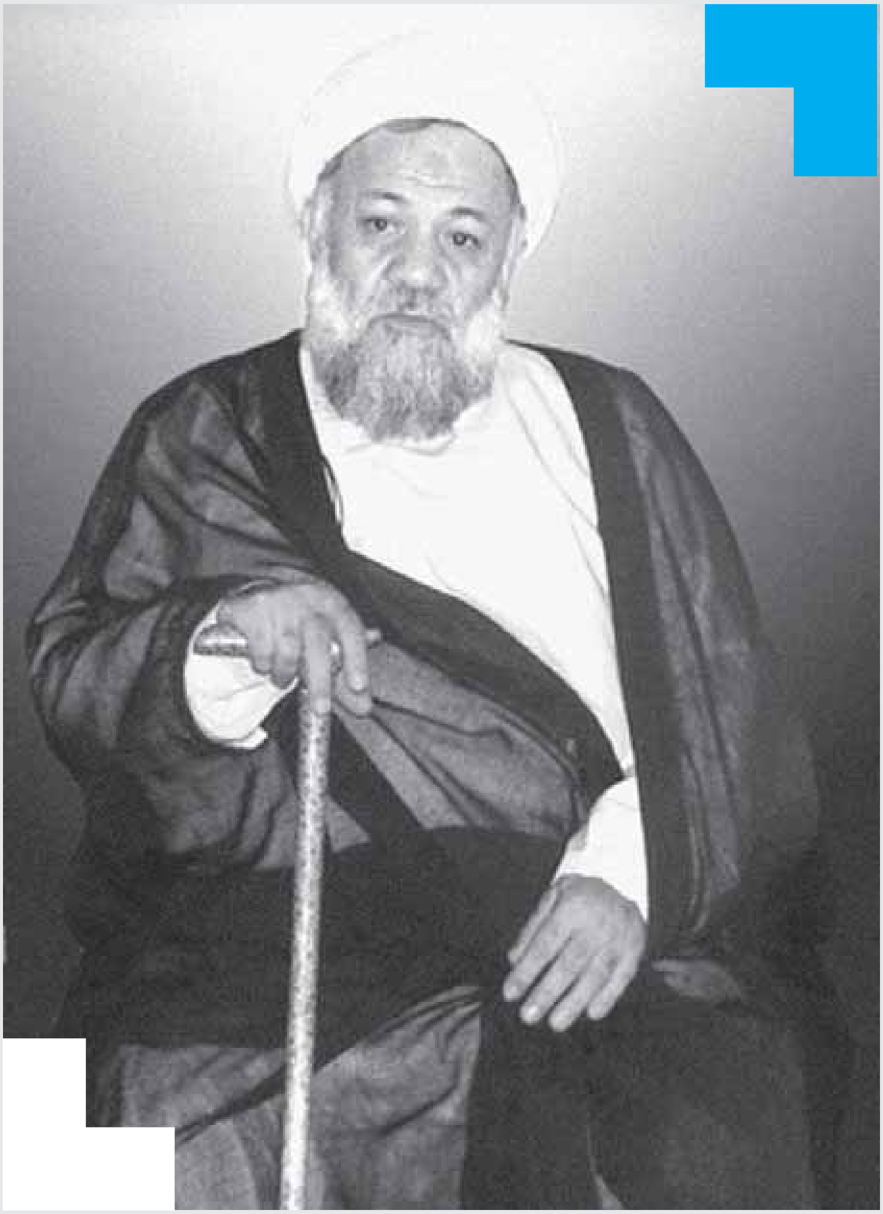
آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی فرزند ارشد شیخ محمد حسین رضوی در ۲۶ دی‌ماه سال ۱۳۲۶ شمسی در خانواده‌ای فرهنگی، مذهبی و روحانی چشم به جهان گشـــود. پدر بزرگش مرحوم آیت الله حاج شیخ عباسقلی رضوی و جدش مرحوم آیت الله شـــیخ رضا قلی رضوی (اورموی) از فقهای برجسته زمان خود بودند.

مرتضی رضوی در اواخر سال ۱۳۴۰ پس ازتحصیل دوره ابتدایـــی و علـــوم مقدماتـــی به شـــهر مقدس قم عزیمـــت نمود و در محضر اســـاتید بـــزرگ به تحصیل علوم و معارف اســـلامی‌پرداخت: دروس فلسفه و منطق را نزد بزرگانی چون انصاری شیرازی، شهید دکتر مفتح و اســـتاد شهید مرتضی مطهری گذراند و فقه و مکاسب را در محضـــر آیت الله فاضـــل لنکرانی و آیت الله جعفر ســـبحانی و درس «خارج» را مدتی نزد آیت الله داماد، و آنگاه از کلاس درس خارج مرحوم آیت الله گلپایگانی و آیت الله ملکوتی بهره‌مند شد. رضوی پس از بازگشت از قم تا پیروزی انقلاب اسلامی‌ضمن فعالیتهای سیاسی، به تبلیغ معارف اســـلامی‌و تدریس و تفسیر قرآن و نهج البلاغه در آذربایجان می‌پردازد. در سن ۱۹ سالگی کتاب «خلقت آدم و بحثی در تکامل» را با مقدمه شهید دکتر مفتح تحریر و به چاپ می‌رســـاند. وی در جوانی با امام خمینی (ره) و اهداف عدالت‌گســـتر ایشان آشنا شده و تا سال ۱۳۵۶ و خیزش نهضت اسلامی۱۸ بار توسط رژیم ستمشـــاهی دستگیر و در زندان انفرادی توأم با شکنجه حبس گردید. رضوی در اســـفند ماه ســـال ۱۳۵۶مجدداً دســـتگیر و به عنوان اولین تبعیدی آذربایجان به شـــهر لار تبعید شد.

مرتضی رضوی در ســـال ۱۳۶۳ از سوی مردم تبریز به نمایندگی مجلس دوره دوم برگزیده شد. وی پس از نمایندگی مدتی مدیریت حوزه علمیه حضرت عبدالعظیم علیه الســـلام را در شـــهر ری بر عهده داشت و آنگاه به شهر مقدس قم مراجعت نمود.

تالیفات آیت الله مرتضی رضوی به ۳۰ جلد کتاب و به بیش از صد مقاله درمطبوعات کثیرالانتشـــار می‌رسد که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

خلقت آدم و بحثی در تکامل (۲ جلد)
مضارعه و مضاربه در اسلام
تصحیح جامع الشتات (۴جلد)
نقد مبانی حکمت متعالیه
محی الدین در آئینه فصوص (۲جلد)
حلقات (۵جلد)
مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی
جامعه شناسی انقلاب مخملی در ایران
تفسیر هاشمیه (۱۰ جلد در دست چاپ)



بازخوانی مأموریت و نقش فرهنگی هانری کربن در ایران

مرتضی رضوی

در نوشته‌های خویش مکرر گفته‌ام که اروپائیان به شدت از مکتب امام صادق علیه السلام واهمه دارند و چون خودشان را مالک جهان می‌دانند تحت کنترل داشتن فکر و اندیشه مردم جهان را یکی از برنامه‌های پایه‌ای خود قرار داده‌اند که هم اهمیت زیادی به این کنترل می‌دهند و هم زحمت این کار را تحمل می‌کنند. در این موضوع، نکته مهم این است که آنان این برنامه را به طور پوینده و همگام با پویش زمان ادامه می‌دهند و همواره و نو به نو این تغذیه فکری و جهت دادن به اندیشه‌ها را دنبال می‌کنند.

اروپائیان به دنبال شکست‌های مکررشان در جنگ‌های صلیبی نتیجه قطعی گرفتند که هرگز تنها با نیروی نظامی‌بر اسلام پیروز نخواهند شد و باید جبهه فکری و فرهنگی باز کنند و بیش از جبهه نظامی‌به آن اهمیت دهند. مقرر شد ابتدا این کار را به طور آزمایشی در اندلس (اسپانیا) پیاده کنند و کردند و به زودی به نتایج باور نکردنی در جنگ‌های داخلی اسپانیا رسیدند و جریان نبردها عوض شد. مسلمان‌ها در بیش‌تر جنگ‌ها شکست خوردند. سپس در سال ۶۶۵ هـ . ق برنامه جنگ فکری و فرهنگی را به داخل ممالک اسلامی‌نفوذ دادند. از جانب دیگر در همان زمان، مراوده و مذاکره با چنگیز را آغاز کرده و او را برای حمله به ممالک اسلامی‌تشویق کردند و اطلاعات مهمی‌به خان مغول می‌دادند که اسپانیا در غرب به دست اروپائیان و خراسان بزرگ (شامل تاجیکستان، ازبکستان، ترکمنستان، افغانستان، پاکستان و خراسان ایران تا ری) در شرق به دست چنگیز سقوط کرد.

موفقیت در جبهه فکری ـ فرهنگی در اندلس، افزایش قدرت معنوی، اجتماعی و اقتصادی پاپ و اسقف‌ها را در پی داشت. زیرا هر دو طرح (هم تخریب فرهنگی و هم مراوده با چنگیز) از آنان بود و مجری آن نیز سران کلیسا بودند. بیش از پیش از اهمیت در بارها و پادشاهان کاسته می‌شد، شاهانی که نتوانسته بودند در میدان‌های صلیبی کاری از پیش ببرند و سخت شرمسار بودند.

با سقوط خراسان به دست چنگیز، غربی‌ها دقیقاً دریافته بودند که مسلمانان هرگز در فکر حمله مجدد به اسپانیا و اروپا نخواهند بود، زیرا اگر همت یا توانی داشته باشند به جانب شرق و مغول خواهند پرداخت که چنین همتی وجود نداشت. این احساس امنیت به ضررشان تمام شد، زیرا به خودشان مشغول شدند و بر سر ره‌آورد پیروزی‌ها ابتدا به طور اعلام نشده با هم درگیر شدند. پاپ با شبکه کلیساها بیش از پیش درصدد تملک اجتماعی و اقتصادی کل اروپا بود و می‌رفت که جایگاه شاهان را به صفر برساند که بالاخره منجر به کشاکش علنی گردید و نهضت پروتستانتیسم به راه افتاد. در نتیجه این غفلت اروپائیان، دولت مقتدری به نام عثمانی در آناتولی پدید آمد و توانست تا آغاز جنگ جهانی اول در مقابل غرب مقاومت فعالانه داشته باشد. اگر اروپائیان به خود مشغول نمی‌شدند می‌توانستند همه ممالک اسلامی‌را (در فاصله حمله چنگیز و آمدن هلاکو) بگیرند؛ زیرا هم تصوف فارسی و هم تصوف عربی، غیرت و انگیزه دفاعی را از مسلمانان کاملا سلب کرده بودند.

درگیری درونی اروپا در حوالی سال ۱۵۰۰ میلادی به پیدایش رنسانس و آغاز پیروزی پادشاهان منجر شد و در همان دوران، دو قدرت عثمانی و صفوی در ممالک اسلامی‌پای گرفت (۹۱۰ هـ . ق).

پیدایش هر دو قدرت اسلامی‌ثمره هوشمندی و درایت و اندیشه بس شگفت خواجه نصیر بود که قدرت مغول را مهار کرد و به یك قدرت نسبتاً اسلامی‌تبدیل نمود که زمینه برای پیدایش دو دولت مذکور فراهم گشت.

> **اگر امروز کربن زنده بود و حال و هوای ما طلبه‌ها را می‌دید و آن برنامه متسلسل «زائر شرق» را از شبکه چهارم سیما مشاهده می‌کرد که چه مداحی‌ها در موردش شده و می‌شود، گزارش دیگری می‌نوشت و جایزه بزرگ خدمت به جهان غرب را می‌گرفت. گرچه مزد کار خود را گرفته و مدیر «مطالعات عالی دانشگاه سوربن» شده بود.**

اروپائیان وقتی به خود آمدند که شرایط دنیا عوض شده و مسلمانان از نو جان گرفته و تا قلب اروپا پیش می‌رفتند. این بار دربارهای سلطنت، برنامه جنگ فکری ـ فرهنگی را در کنار قدرت نظامی‌قرارداده و هر دو را خودشان اجرا کردند و به ارسال مأموران دانشمند و هوشمند به درون ممالک اسلامی‌پرداختند، که مأموریت همفر و لورنس (معروف به لورنس عربستان) هم زمان با جنگ جهانی اول از آن قبیل است. این بار پرونده و تز برنامه جنگ فکری ـ فرهنگی دو پرونده شده بود و نسخه‌های مربوط به ممالک تحت حاکمیت عثمانی و ایران از هم جدا و حتی بخش اداری جداگانه داشتند. در ایران از جمله این مأموران، ادوارد براون سفیر انگلیس و گوبینو سفیر فرانسه و نیز اوژن اوبن وزیر مختار فرانسه و ... بودند که کتاب‌هایی در مورد ایران برای ایرانیان نوشتند. اینان علاوه بر سر سپردگان داخلی از قبیل فتحعلی آخوندزاده، ملکم خان، فریدون آدمیت و دانش‌آموختگانی از ایرانیان که در غرب تحصیل کرده بودند، هستند. پس از جنگ دوم جهانی هانری کربن به عنوان فردی صرفاً فکری و فرهنگی و مثلا بدون کار دیپلماتیك و در شأن صرفاً یك دانشمند، این مأموریت را به عهده گرفت.

هانری کُربن و اقدامات او در حوزه علمیه قم

در آن زمان ما طلبه بودیم و جوان؛ می‌شنیدیم که کربن فرانسوی

به محضر برخی از اساتید بزرگ حوزه می‌آید و با آنان به تبادل مطالب علمی‌می‌پردازد؛ به خود می‌بالیدیم که ما هم استادانی داریم که دانشمندان غربی سخت نیازمند علوم‌شان هستند و می‌آیند دو زانو در حضورشان می‌نشینند و مطالب علمی‌یاد می‌گیرند. در آن سن و سال چه می‌دانستیم آن مطالب که مبادله می‌شود در نظر غربی‌ها پشیزی ارزش ندارد که اروپائیان قرن‌هاست اصول افلاطونیات و ارسطوئیات را به گوشه موزه علوم انداخته‌اند و جناب کربن مأموریت دیگری دارد.

اروپائیان به ویژه دست اندرکاران دانشگاه سوربن، نسخه روز را برای اندیشه و فکر ایران نوشته بودند که از چند عنصر تشکیل شده بود:

۱. تصوف با عنوان ارزشمند عرفان.

۲. ارسطوئیات برای علمی‌جلوه‌دادن و معقول کردن تصوف، تصوفی که علم را حجاب اکبر می‌دانست و پای استدلالیان را چوبین.

۳. افلاطونیات که قدری از خشکی مزاج ارسطوئیات، بکاهد و قدری هم از بی مبالاتی تصوف عشقی هپروتی بکاهد و چسب میان آن دو باشد.

۴. قدری هم از اشراقیات شیخ اشراق لازم بود که هم بر توان چسبانندگی افلاطونیات بیفزاید و هم بوی ایرانی ناسیونالیستی داشته باشد.

۵. آمیزه‌ای از قرآن و حدیث نیز لازم است تا این معجون به نام دین به خورد متفکران ایرانی اعم از حوزوی و دانشگاهی داده شود، مبادا که رگ دین‌داری بجنبد و مکتب امام جعفر صادق علیه السلام و فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت جان بگیرد.

هانری کربن آن‌قدر دقیق بود که عناصر مذکور هر کدام به همان اندازه که لازم است باشد نه بیش و نه کم، و چون مشاهده می‌کرد عشق تصوف برخی از ایرانیان را بیش از حد به طرف افلاطون می‌کشد، برای پیش‌گیری از این خطر یك شعار درست کرده بود: «بعضی‌ها افلاطونی متولد می‌شوند». جمله عجیبی است. چندین کاربرد و ویژگی دارد:

۱. مرادش این بود که اساساً ایرانی گرایش شدید به تخیل محض دارد و اساساً ایرانیان افلاطونی متولد می‌شوند.

۲. بدون این که افلاطونیات را محکوم کرده و بی‌فایده بداند، آن را از کارآئی زیاد می‌اندازد.

۳. جمله، خالی از هر نوع دافعه است؛ هم نسبت به ایرانیان و هم نسبت به افلاطون.

تنظیم کنندگان نسخه، دقیقاً می‌دانستند تصوف تا پایان قرن ششم توانست اسلام را به نوعی پوکیِ کشنده و مضمحل کننده مبتلا کند، اما این بار می‌دیدند که ایران دَر عصر تشیع به سر می‌برد و تکلیف تصوف در نظر تشیع روشن و مردود است پس باید برنامه دیگری ریخته شود. و نیز می‌دانستند که شیعیان با وجود ارسطوئیان

اگر مسلک محی‌الدین و ملاصدرا یک مکتب مفید است، چرا خود غربیان از آن پیروی نمی‌کنند؟ چرا ارسطوئیات را که مال خودشان بوده قرن‌ها پیش وانهاده و به دور انداخته‌اند؟ چرا همه نعمت‌های مسلمانان را غارت کردند اما این نعمت(!) بزرگ را به ما می‌دهند؟ چه سخاوتی!؟

فراز، مانند فارابی، ابن‌سینا و ... هرگز ارسطوئیات را در جایگاه دین جای نداده‌اند و همچنین تخیلات و ایده‌ها و مُثل افلاطون مطرود شیعه است. تصوف محی‌الدین خوب بود اما برای این کار دو نقطه ضعف داشت:

۱. به قدری از دلیل و استدلال عاری است که نمی‌توان آن را یك مکتب علمی‌نامید.

۲. اصول و اسکلت آن همان افلاطونیات است و آهنگش آهنگ تصوف و با تار افلاطون آهنگ تصوف را می‌نوازد.

پس بهترین ابزار برای این هدف «حکمت متعالیه» و ملاصدرا است که همه عناصرِ مذکور را کاملاً و در حد مطلوب دارد؛ اما نباید محی‌الدین کاملاً کنار گذاشته شود زیرا حکمت متعالیه فرزند فصوص الحکم است.

کربن خودش را خیلی موفق نمی‌دید گرچه پیروان دانشگاهی متعدد یافته بود و از این که در حوزه قم اسفار تدریس می‌شود به شدت خوشحال بود، اما وقتی که مرحوم طباطبائی به ماهیت او پی‌برد و پس از یکی دو سال آشنائی، به او روی خوش نشان نداد، سخت دل گیر بود.

هانری کربن امیدوار بود به جای «نهایة الحکمه» یك کتاب چند جلدی در شکل و ماهیت اسفار ملاصدرا اما با ادبیات و اصطلاحات روز، از قلم مرحوم علامه طباطبائی صادر شود، لیکن آگاهی علامه به ماهیت او، او را ناکام گذاشت و فلسفه در نظر طباطبائی در همان قالب کوچك «نهایة الحکمه» درآمد که حتی مسؤولیت برخی مسائل اساسی آن را نیز نمی‌پذیرد و می‌گوید «قالوا».

اما اگر امروز کربن زنده بود و حال و هوای ما طلبه‌ها را می‌دید و آن برنامه متسلسل «زائر شرق» را از شبکه چهارم سیما مشاهده می‌کرد که چه مداحی‌ها در موردش شده و می‌شود، گزارش دیگری می‌نوشت و جایزه بزرگ خدمت به جهان غرب را می‌گرفت. گرچه مزد کار خود را گرفته و مدیر «مطالعات عالی دانشگاه سوربن» شده بود.

جالب و شنیدنی: در یکی از همین برنامه‌های «زائر شرق» علاوه بر افاضه‌های شیوا و بلیغ حضرات حاضر در میز گرد در مدح هانری کربن، از دکتر تجویدی که در آلمان ساکن است مصاحبه‌ای پخش شد که او می‌گفت: «آقای جلال‌الدین آشتیانی به من گفت

کربن می‌خواهد اسلام را هم دارای روح فلسفی قوی (در حدی که اسلام از فلسفه تفکیک‌ناپذیر است) نشان دهد و هم این مکتب را نیازمند فلسفه‌های دیگر، و در یک برزخ بغرنج قرار دهد؛ در نتیجه، یونان گرایی، نیاز ماهوی اسلام باشد، به حدی که نیازش بیش از نیاز مسیحیت باشد.

هانری کربن به هنگام مرگ روی به قبله کرد و گفت «السلام علیك یا حجة الله». من گفتم شما که در آن وقت در کنار او نبودی از کجا دانستی که کربن رو به قبله کرده و این سلام را گفته است؟ آقای آشتیانی گفت: خوب من دانستم دیگر.»! یعنی حضرت آشتیانی کشف و شهود فرموده است که مأمور استعمار فکری، مسلمان بل شیعه شده است، آن هم شیعه خالص و خلّص و معتقد به امام زمان(ع)!

ناچارم ادامه دهم و تکه‌هایی را از کتاب تاریخ فلسفه اسلامی کربن بیاورم:

در صفحه ۳ کتاب می‌گوید: «اذعان می‌نمائیم که جامعیت و قاطعیت افکار فلسفی اسلام به خلاف آن چه به مبالغه پنداشته‌اند، فقط در فقه اسلام نهفته نیست.»

توجه:

۱. چه کسی گفته است که فلسفه اسلام در فقه نهفته است؟! تا چه رسد به مبالغه در این سخن. بل همگان گفته‌اند و تصریح کرده‌اند که فقیه حتی با حکمت احکام نیز کاری ندارد و نباید داشته باشد و باید با فقه با تعبد محض برخورد کند.

۲. او با این عبارت درصدد القاء و ایجاد بدبینی نسبت به فقها در ناخودآگاه مخاطب است!

۳. محی‌الدینیان و صدرائیان همیشه مخالفان دانشمند خود را متهم کرده‌اند که از موضع فقه سخن می‌گویند و هر کس با ارسطوئیات و تصوف مخالف باشد، حتما یا فقیه و یا نهایتاً یك متکلم است. و هانری با این عبارت این شمشیر نامردمی‌قدیم را تیز می‌کند. بر فرض، خواجه نصیر، علامه حلی، علامه مجلسی و ... صرفاً فقیه یا متکلم هستند، آیا دکارت، کانت، هگل و... که همگی نه ارسطوئی هستند و نه صوفی، فقیه شیعه یا متکلم شیعه هستند!؟ اگر مسلك محی‌الدین و ملاصدرا یك مکتب مفید است، چرا خود غربیان از آن پیروی نمی‌کنند؟ چرا ارسطوئیات را که مال خودشان بوده، قرن‌ها پیش وانهاده و به دور انداخته‌اند؟ چرا همه نعمت‌های مسلمانان را غارت کردند اما این نعمت(!) بزرگ را به ما می‌دهند؟ چه سخاوتی!؟

۴. چرا تصوف ایرانی را در مراکز علمی‌شان تنها برای سوار شدن برگرده ایرانی تدریس و تدرس می‌کنند و در عرصه زندگی و اجتماع و اقتصاد به سراغ آن نمی‌روند؟ درست است، خیلی به مسلك محی‌الدین و ملاصدرا ارزش می‌دهند، زیرا اهرمی‌مؤثر در تضعیف و انهدام ملیت، دین و فرهنگ ایرانی است.[۱]

۵. در محافل علمی‌شان اصل ارسطوئی «تقسیم وجود به جوهر و عرض» را به تمسخر می‌گیرند اما مرتب به گوش ما می‌خوانند که «حرکت جوهری ملاصدرا» یك ابتکار بس بزرگ است.[۲]

در صفحه ۴ می‌گوید: «در مغرب زمین تمایز قطعی فلسفه از الهیات به دوران اسکولاستیك قرون وسطی می‌رسد. ظاهراً موجب این تمایز تفکیك فلسفه از مذهب بوده است و چون پدیده کلیسا و تناقضات و نتایج آن، در اسلام وجود نداشته است، لاجرم در اسلام اندیشه تفکیك فلسفه از دین به وجود نیامد.»

تنبیهات:

۱. کلیسا و ارسطوئیات در عصر اسکولاستیك تنگاتنگ در آغوش هم بودند و اساساً مسیحیت براساس فلسفه ارسطو تبیین می‌شد و کودکان اروپا نیز این واقعیت را می‌دانند، آیا تنها دانشمندی مثل هانری کربن آن را نمی‌داند!؟ و قبل از دوران اسکولاستیك نیز مسیحیت با فلسفه افلاطون تبیین می‌شد که توماس اکوینو ارسطوئیات را جایگزین آن کرد و دادگاه‌های انگیزاسیون که کلیسا برای محاکمه دانشمندان به راه انداخته بود، آنان را به جرم مخالفت با اصول ارسطو محاکمه می‌کردند؛ همان‌طور که گالیله را رسماً به دلیل مخالفت با افلاك ۹ گانه ارسطو محاکمه کردند و گرنه در کجای انجیل سخنی از کیهان شناسی آمده است؟

۲. گفتم که کربن کتابش را برای توجیه! ما ایرانیان نوشته است، زیرا غربیان خود به روشنی دقایق بالا را می‌دانند.

۳. آن تفکیك فلسفه و دین از همدیگر که در جامعه اسلامی‌وجود داشت یك در صد آن در جامعه اروپا نبود. آخر این واقعیت‌ها آن قدر روشن است که هم مردم غرب و هم مسلمانان به آن آگاهند. به حدی در میان مسلمانان، فلسفه از دین منفك بوده و هست که تقریبا هیچ فیلسوف به اصطلاح حرفه‌ای از تکفیر در امان نبوده و نیست مگر آماتورها و یا افرادی به تعداد انگشتان دست.

کربن با فعالیت‌ها و نوشته‌هایش کاری کرد که امروز هر طلبه و دانشجو گمان می‌کند دانشمندان شیعه از قدیم پیرو محی‌الدین یا ملاصدرا بوده‌اند و معجون ارسطوئیات و تصوف را می‌بلعیده‌اند.

۴. او طوری آرام و نرم مطلب را در ناخودآگاه مخاطب می‌کارد که گویی از واضحات مسلم سخن می‌گوید. هم واقعیات عقیدتی و تاریخی مسیحیت و اروپا را وارونه نشان می‌دهد (آن هم در اصول و پایه‌های مسلّم) و هم واقعیات عقیدتی و تاریخی مسلمانان و بالاخص ایرانیان را. این است «زائر شرق»! و این است کسی که جناب آشتیانی تشهد و سلام او را در لحظات آخر مرگش، شهود و مکاشفه کرده است!

۵. هانری کربن هم در نظر خودش و هم در نظر اروپائیان یك

مجاهد و متدین بزرگ است که به تخریب فرهنگ کافرانی که مسلمان ایرانی نامیده می‌شوند پرداخته است و با توسل به منطق ماکیاولیسم هدفش وسیله‌اش را توجیه می‌کرد که واقعیات مسلم را وارونه کند.

۶. فلسفه در غرب تنها در قرون اخیر از دین مسیحی تفکیک شده است و آغاز این تفکیک از فرانسیس بیکن شروع شده بود.

۷. کربن عبارت را طوری آورده است که هم جنبه تبلیغی برای عموم داشته باشد و نتیجه‌اش ترویج مثلاً حکمت متعالیه به عنوان فلسفه ناب اسلام (بل عین اسلام باشد و این هدف اصلی اوست) و هم مخاطب متوجه اشکال‌های گفته شده نشود.

۸. کربن در این عبارت واحده دو جهت‌گیری را برای دو هدف یکجا قرار داده است:

الف: القاء وحدت اسلام با فلسفه کلاسیک یونان به محوریت ارسطوئیات که مثلاً در قالب حکمت متعالیه است و هیچ گونه جای تفکیک میان اسلام و آن وجود ندارد و نداشته است. در این جهت‌گیری روی سخن او با عموم دست اندرکاران فلسفه است؛ اعم از طلبه و دانشجوی مبتدی و استاد متخصص در فلسفه.

ب: در جهت‌گیری دوم، هدف ومخاطب او آن گروه از افراد متخصص در فلسفه اند که اگر اشکال‌های بالا را به سخن او بگیرند، پاسخ بشنوند که مراد کربن نسبت و رابطه مسیحیت و یا اسلام با فلسفه کلاسیک یونان نیست بل مرادش این است که مسیحیت غیر فلسفی‌ترین دین است حتی در مقایسه با یهودیت، هندوئیت و بودائیت. و این فقدان روح فلسفی در مسیحیت وقتی روشن شد که ناچار دست نیاز به سوی فلسفه افلاطون دراز کرد و با آغاز عصر اسکولاستیک افلاطون را وانهاد و به آغوش ارسطو در آمد و روشن شد که نه تنها مسیحیت موجود فاقد هر گونه روح فلسفی است بل به قدری بی بنیاد است که با هر فلسفه‌ای می‌سازد روزی بر پایه مُثل افلاطون و روز دیگر بر پایه عقول عشره ارسطو قرار می‌گیرد.

اما در این جهت‌گیری نیز اشکال های اساسی دیگر متوجه سخن اوست:

۱. مگر بناست هر بینش و مکتب که دارای روح فلسفی باشد، بیش‌تر به فلسفه کلاسیک یونان بچسبد و بیش‌تر ماهیت خود را ببازد؟

۲. اگر چنین است چرا دکارتیسم و کانتیانیسم به جای گرایش به افلاطون و ارسطو در مقام اضمحلال و نسخ آن دو بر آمدند و آنها را از عرصه علم و اندیشه بیرون راندند.

۳. کربن می‌خواهد اسلام را هم دارای روح فلسفی قوی (در حدی که اسلام از فلسفه تفکیک‌ناپذیر است) نشان دهد و هم این مکتب را نیازمند فلسفه‌های دیگر، و در یك برزخ بغرنج قرار دهد؛ در نتیجه، یونان گرایی، نیاز ماهوی اسلام باشد به حدی که نیازش بیش از نیاز مسیحیت باشد.

۴. او بهتر می‌داند که ارسطوئیات چه بلائی بر سر مسیحیت آورد و مسیحیت را به پدیده ننگین دادگاه‌های انگیزاسیون آلوده نمود که سرانجام مهر غیر علمی‌بودن و غیر عقلانی بودن را بر پیشانی مسیحیت کوبید. کربن در صدد است با این گونه سخنان دو پهلو، اسلام را نیز به سرنوشت مسیحیت دچار کند.

اما ما معتقدیم که اسلام نه تنها روح فلسفی دارد بل یك فلسفه کامل است؛ البته اسلام ثقلین و مکتب امام جعفر صادق علیه السلام نه اسلام اموی. و این مکتب هیچ نیازی به وام گیری از فلسفه‌های دیگر ندارد و کربن خیلی بهتر می‌داند که وام‌گیری یك مکتب از مکتب دیگر نه تنها مصداق التقاط است بل دلیل باطل بودن خود آن مکتب است.

> **ما معتقدیم که اسلام نه تنها روح فلسفی دارد بل یک فلسفه کامل است؛ البته اسلام ثقلین و مکتب امام جعفر صادق علیه السلام نه اسلام اموی. و این مکتب هیچ نیازی به وام گیری از فلسفه‌های دیگر ندارد و کربن خیلی بهتر می‌داند که وام‌گیری یک مکتب از مکتب دیگر نه تنها مصداق التقاط است بل دلیل باطل بودن خود آن مکتب است.**

باز در همان صفحه ۴ می‌نویسد: «در اسلام، جستار و تحقیق فلسفی در «محیط مختص خود» صورت گرفت؛ یعنی در محیطی انجام یافت که وحی و نبوت موضوع اصلی تفکر فلسفی به شمار می‌رفت و مسائل و کیفیت تفاسیر، اندیشیدن در این مهم را ایجاب می‌کرد؛ بنابراین، فلسفه در اسلام به صورت «فلسفه نبوی» در آمد.»

توضیح: مراد آقای کربن این است که اسلام خیلی بیش‌تر از مسیحیت نیازمند اندیشه فلسفی بود و هست. این درست است اما به چه دلیل باید این اندیشه فلسفی یك اندیشه اجنبی باشد و دچار التقاط شود و بطلان خود را اعلام کند!؟

کربن می‌گوید فلسفه در اسلام در محیط وحی و نبوت رشد یافت. در این جمله باز واقعیت‌های تاریخی مسلم را زیر پا نهاده و عکس آن‌ها را ادعا می‌کند. فلسفه افلاطون و سپس ارسطو در اروپا در درون کلیساها به عنوان باورهای مقدس تدریس می‌شد و در ممالك اسلام تا آغاز قرن اخیر از ورود به مساجد ممنوع بود و نه تنها «فلسفه نبوی» نبود بل «فلسفه‌ای علیه فلسفه نبوی» بود.

در صفحه ۵ می‌گوید: «ما در این کتاب، «فلسفه نبوی شیعه» را در دو شکل اصلی آن که عبارت است از نظر امامیه و نظر اسماعیلی، اساس گفتگو قرار داده‌ایم.»

کربن می‌گوید فلسفه در اسلام در محیط وحی و نبوت رشد یافت. در این جمله باز واقعیت‌های تاریخی مسلم را زیر پا نهاده و عکس آن‌ها را ادعا می‌کند. فلسفه افلاطون و سپس ارسطو در اروپا در درون کلیساها به عنوان باورهای مقدس تدریس می‌شد و در ممالک اسلام تا آغاز قرن اخیر از ورود به مساجد ممنوع بود و نه تنها «فلسفه نبوی» نبود بل «فلسفه‌ای علیه فلسفه نبوی» بود.

تامل:

۱. فلسفه نبوی شیعه آن است که اصول آن در بیانات امیر المؤمنین علی و ائمه معصومین علیهم السلام و به ویژه در تبیین‌های امام صادق وامام رضا علیهما السلام آمده است و همه اصول و فروع آن مشخص شده است. نه افکار تخیلاتی محی‌الدین یا ملاصدرا که در عین تخیل بودن مونتاژی هم هستند و هرگز ماهیت یك اندیشه منسجم را ندارند.

۲. گذاشتن اسماعیلیه در کنار امامیه یك جادوی دیگر است و توجه به آن سخت قابل اهمیت است: فلسفه ثقلین و مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام را بایکوت کردند و افکار غیر منسجم و خیالاتی محی‌الدین اسپانیایی و ملاصدرا را «فلسفه اسلامی» نامیدند؛ روح و جان این فلسفه «باطن گرایی» است که به وسیله آن هر آیه و حدیث را تحریف می‌کنند و به بستر ارسطوئیات و جوکیات می‌کشانند. بدون تمسك به این ابزار تحریف، نه حکمت متعالیه به وجود می‌آمد و نه تصوف و نه ارسطوئیات می‌توانست وارد جامعه اسلامی‌شود و بر سریر اسلام بنشیند.

اسماعیلیه باطن گراترین فرقه در میان فرق مسلمین است. کربن با آمیختن اسماعیلیه و امامیه در صدد انرژی دادن بیشتر به این ابزار دین برانداز است.

نمونه‌های متعددی از باطن گرایی محی‌الدین را در کتاب محی الدین در آیینه فصوص شرح داده ام، به ویژه آنجا که گوساله پرستی را عین توحید می‌داند و هارون را مستحق تنبیه بدنی می‌داند که موسی علیه السلام ریش او را گرفت و کشید که چرا نگذاشتی مردم به عبادت مقدس خود بپردازند و صدها مورد دیگر. اساساً هر چه محی‌الدین گفته و نوشته همگی تحریف بر اساس باطن گرایی است و همین طور ملاصدرا.

کربن و مرحوم علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبائی به ماهیت کربن پی برد و او را از خود راند و به همین دلیل در المیزان حد و حدودی برای باطن گرائی قرار داد: «عقیده این که زیر ظواهر شرع حقایقی نهفته که باطن آنهاست، عقیده درستی است و عقیده این که بشر هم راهی به رسیدن آن حقایق دارد اعتقاد صحیحی است [لیکن] حاشا و کلاّ که در شرع باطنی باشد که ظاهر بدان راهنمائی نکند در حالی که ظاهر عنوان باطن است وحاشا که در آن جا چیزی (باطنی) باشد که نزدیك‌تر(برای نیل به حقیقت) از ظاهر باشد و شارع دین (در ظاهر سخنش) کلا از آن صرف نظر کرده باشد، یا تساهل کند یا از آن غافل باشد.»

یعنی نباید باطن متعارض با ظاهر باشد، پیام باطنی آیه باید در جهت پیام ظاهری آن باشد. امامیه قرآن را دارای باطن و آن باطن را نیز گاهی دارای باطن می‌داند اما همگی در جهت واحدند، نه معارض با هم، نه این که باطن ناسخ ظاهر باشد.

این فقط چند مورد از تنها ۵ صفحه اول کتاب هانری کربن بود که توضیح دادم تا نمونه‌ای باشد، نه همه رندی‌های او در این ۵ صفحه تا چه رسد به کل کتابش. در نظر یك هوشمند، رندی های این مرد آن قدر روشن و واضح است که هیچ نیازی به پاسخ گوئی نیست. گر چه سود جویان و مرید طلبان همه اهداف او را تحقق بخشیدند. گروهی در حوزه و گروهی در دانشگاه دست به دست او دادند و به راستی او را در مأموریتش موفق کردند. در میان گروه دانشگاهی کسانی هستند که اسلام را یك دین غیر علمی که مختصر ارتباطی با اندیشه دارد، می‌دانند و اینان حق دارند در جاده‌ای که بلدوزر کربن صاف می‌کند راه بروند. اما فریاد از دست پیروان کربن و مریدان محی‌الدین در حوزه، که این التقاط را به عنوان اسلام ناب و تشیع ناب، به خورد این مردم شیعه می‌دهند.

او در این مسیر ابتدا اسلام را بیش از مسیحیت دارای روح فلسفی می‌داند، و این درست است. و در میان مسلمانان، شیعه امامیه را از همه فلسفی‌تر می‌داند و این نیز صحیح است. آن گاه با امداد از اسماعیلیه فکر شیعی را تا حد باطن گرایی محی‌الدین و ملاصدرا، باطن گرایی بی حد و مرز، باطن گرائی بی قاعده و قانون، باطن گرائی ناسخ ظواهر و ناسخ نصوص، معرفی کند. همان طور که امروز در ادبیات صدرائیان مشاهده می‌کنیم که «باطن گرائی» را پرستش می‌کنند و همه نصوص و ظواهر را منسوخ می‌کنند و لفظ «باطن» شیرین‌ترین لفظ برایشان است و باطنی‌تر از اسماعیلیه شده‌اند. و یك اصل روانی نیز زمینه خوبی برای این باطن پرستی است؛ زیرا وقتی که سخن از دین است، روح و روان و شخصیت ناخود آگاه مردم، طلبه جوان و دانشجو، متوجه عالم باطن است و سخت پذیرای باطن گرایی است. اینان نمی‌توانند حد فاصل میان باطن که در نظر علمی‌شیعه هست با باطن‌گرایی‌ای که دین را از ریشه می‌کند و به دین دیگر تبدیل می‌کند تشخیص دهند و بازیچه دست مریدان هانری کربن می‌شوند و دچار نقض غرض می‌گردند؛ یعنی به جای شناختن اسلام به ضد اسلام می‌رسند.

با این که قصد توضیح بیشتر القائات کربن را ندارم و در صدد

مرحوم علامه طباطبائی به ماهیت کربن پی برد و او را از خود راند و به همین دلیل در المیزان حد و حدودی برای باطن گرائی قرار داد: «عقیده این که زیر ظواهر شرع حقایقی نهفته که باطن آنهاست، عقیده درستی است و عقیده این که بشر هم راهی به رسیدن آن حقایق دارد اعتقاد صحیحی است [لیکن] حاشا و کلاّ که در شرع باطنی باشد که ظاهر بدان راهنمائی نکند در حالی که ظاهر عنوان باطن است وحاشا که در آن جا چیزی (باطنی) باشد که نزدیک‌تر(برای نیل به حقیقت) از ظاهر باشد و شارع دین (در ظاهر سخنش) کلا از آن صرف نظر کرده باشد، یا تساهل کند یا از آن غافل باشد.»

پاسخ گویی به گستره تحریف واقعیات او نیستم (و شاید روزی این کار را بکنم زیرا جریان فکر فلسفی شیعه را گمراه کرده است) تنها یك سخن دیگر او را از همان اوایل کتابش می‌آورم. او می‌گوید: «صوفیان از آغاز شیعه بوده‌اند و شیعیان نیز از همان اول صوفی بوده‌اند.»

و البته این را باید یکی از بزرگ ترین دروغ ها و تحریف‌هایی دانست که در طول تاریخ در حق یک ملت و مکتب صادر شده است. کربن در یك روان‌شناسی دقیق و روان‌شناسی اجتماعی حساب شده، امیدوار بود در میان ایرانیان عده‌ای پیرو او باشند، یا در اثر ساده لوحی‌شان گول او را بخورند یا خود خواهی و مرید بازی‌شان وادارشان کند که تز این مامور را که دقیقاً مصداق «دایه دل سوزتر از مادر» است به اجرا بگذارند. امروز صدرائیان این گفته او را به عنوان یك «اصل» تبلیغ و ترویج می‌کنند و یك به یك علمای شیعه را می‌شمارند و همه را صوفی از نوع محی‌الدینی و صدرائی قلمداد می‌کنند. به راستی مصیبت بزرگی را متوجه شیعه و تشیع کرده‌اند. آثار شوم این جریان تا کجا خواهد رفت؟

جریان تهاجم فکری ـ علمی، که کربن راه انداخته صدها برابر خطرناك‌تر از جریان تهاجم فرهنگی ـ اجتماعی است که غربیان آن را نیز دنبال می‌کنند، زیرا این تحریف فکری ـ علمی‌خود خیزشگاه فرهنگ منحرف در دامنه گسترده می‌گردد.

غرب‌زدگان ضد غرب‌زدگی

غرب زده کیست؟ و چه کسانی غرب زده می‌شوند؟ آن تعداد از جوانان که ادای فلان بازیگر امریکائی را در می‌آورند، و یا در لباس و آرایش‌شان مدل «رپ» را دوست دارند، یا آن تعداد از خانم‌ها که بی‌حجابی را دوست دارند و... آیا اینان مصداق

هانری کربن

کامل غرب زدگی هستند یا آن تعداد از ما حوزویان و دانشگاهیان که به حدی فکرمان کوچك و شخصیت‌مان محدود و روحیه‌مان ضعیف است که با اشاره تنها یك فرد غربی به نام هانری کربن طوری خودمان را باخته‌ایم که اندیشه و تفکرمان فلج شده و وقتی کتاب او را می‌خوانیم، تحریفات و دروغ‌های او و جعلیات او را که خیلی روشن و واضح هم هستند، عین حقایق می‌پنداریم.

آیا غرب زدگی من که خود را عالم، محقق، متفکر، استاد و متدین می‌دانم، شرم آورتر است یا غرب زدگی آن جوان و آن خانم و ...؟

هانری کربن اهل بیت علیهم السلام را از ما گرفت و به کناری گذاشت. صدرائیان و صوفیان مدرن چه نیازی به اهل بیت علیهم السلام دارند؟ مراد بزرگ و مرشدشان محی‌الدین در کجا نامی‌از اهل بیت برده است جز در مقام تحقیر (نعوذ بالله) امیرالمؤمنین(ع) و جز آن جا که مهدی (عج) را یك فرد صرفاً نظامی‌که فاقد ولایت است و در آخر الزمان متولد خواهد شد معرفی می‌کند.

مرحوم آیت الله بزرگ و اسلام‌شناس مدقق حاج آقا حسین بروجردی، روزی در جلسه درس می‌خواست عیب و ایراد یك کتاب را (که نام کتاب را نمی‌برم) توضیح دهد؛ پس از توضیحاتی فرموده بود: به قول چاروادارن «کاه دانی است که دانه دانه جو دارد». اسب تنها جو و یونجه را دوست دارد. برای این که بتوانند کاه را به خورد اسب بدهند تعدادی چند جو با کاه مخلوط می‌کردند که اسب بوی آن را استشمام کند و به هوای جو، کاه را بخورد. این سخن آن مرحوم در میان شاگردانش معروف است.

در کتاب محی الدین در آیینه فصوص توضیح دادم: ملاصدرا هیچ نیازی به قرآن و اهل بیت علیهم السلام در تبیین حکمت متعالیه که دین او است، نداشت و اگر آن چند آیه و حدیث را از متن «اسفار» بردارید، هیچ لطمه‌ای به حکمت متعالیه نمی‌خورد.

در کتاب محی الدین در آیینه فصوص توضیح دادم: ملاصدرا هیچ نیازی به قرآن و اهل بیت علیهم السلام در تبیین حکمت متعالیه که دین او است، نداشت و اگر آن چند آیه و حدیث را از متن «اسفار» بردارید، هیچ لطمه‌ای به حکمت متعالیه نمی‌خورد.

هانری کربن در هر برگ کتابش دست کم چند امر مسلم تاریخی را وارونه نشان داده است. بنابراین اگر بخواهم همه تحریفات عمدی او را بنویسم باید چندین مجلد بنویسم. تنها دو موضوع دیگر را در زیر می‌آورم:

یکم: او خواسته و آرزوی خود را در همان اوایل کتابش یعنی در صفحه ۴۱ به روشنی گفته است: « در چنین عالمی، [اندیشه] بی آن که مجبور باشد محرمات ملای قشری را به حساب آورد و پای بند نواهی او باشد، آزادانه به جولان در می‌آید اما در عوض، آن جا که شریعت حقیقت را نفی می‌کند، اندیشه با آن روبه رو می‌شود و به مقابله بر می‌خیزد؛ انگار وجود چنین دورنماها که پروازگاه اندیشه است وجه مشخص اهل ظاهر شریعت یعنی فقیهان است».

توضیح:

۱. من اگر از آخوند و ملا دفاع کنم متهم به تعصب می‌شوم، لذا این کار را به عهده آن گروه از ملاها که هم صدرائی هستند و هم راه و مسلك‌شان را به امضای هانری کربن رسانیده و امروز با افتخار به نسخه او عمل می‌کنند، وا می‌گذارم.

۲. من از محرمات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و قرآن دفاع می‌کنم: بالاخره این قرآن و پیامبر(ص) محرمات دارند یا نه؟ هانری و پیروان او که در حوزه و دانشگاه هستند، دست کم ده یا بیست نمونه از محرمات قرآن را بشمارند تا مردم بدانند از چه چیز باید پرهیز کنند. او ملای قشری را بهانه کرده، تیشه به ریشه محرمات اسلام می‌زند. اگر ملا را نمی‌پذیرید محرمات او را از محرمات قرآن و پیامبر(ص) متمایز و جدا کنید تا روشن شود ملاّ کدام حرام را از جیب خود یا از دکان دیگران سرقت کرده و در فقه اسلام جای داده است!؟ درست مانند سرقت کربن و پیروانش که از دکان‌های یونانیان، مسیحیت و یهودیت و جوکیان هندی سرقت کرده و به حساب اصول دین اسلام ـ در خداشناسی، هستی‌شناسی، معادشناسی، انسان‌شناسی ـ قالب کرده‌اند.

۳. فقه: این مسیحی کاتولیك و زائر شرق!، چه درسی به ما می‌دهد؟ آن چه صلیبیان را بی چاره کرد و دماغشان را به خاك مالید و پاپ را به دریوزگی چادر چنگیزخان وادار کرد، فقط فقه فقها بود. و آن چه طرح مشترك چنگیز و کلیسا را به موفقیت رسانید، فقط و فقط تصوف بود.[3] اینك مامور صلیبیان برای ما منبر رفته و موعظه مان می‌کند که از فقه و فقاهت دوری کنیم.

۴. اندیشه: سخنان کربن، کتاب کربن، آن همه فعالیت‌های فرهنگی کربن، سند گویا و برهان است که او طرفدار صرفاً فلسفه ارسطوئی نیست، او می‌خواهد ما صوفی ارسطوئی، مطابق نسخه «اسفار» باشیم. خود صوفیان «اندیشه» را نمی‌پذیرند اما کربن تصوف را به عنوان «اندیشه» و «فقه» را «ضد اندیشه» می‌نامد. همان طور که صدرا به علمای اسلام حمله می‌کند و همه‌شان را جاهل می‌نامد و تصوف خود را «علم» می‌نامد.

۵. اگر این اندیشه و علم است چرا خودشان ۵ قرن پیش، ارسطوئیات و نیز اصول رهبانیت را کنار گذاشتند؟ و چرا خودشان در جوکیات هندی «جولان» نمی‌دهند و ما را به آن‌ها تشویق می‌کنند؟ چرا!؟

پیش از آمدن کربن مردم ایران یک جامعه تشیع، شناخته می‌شدند. کربن کاری کرد که اکنون در جایگاه ذهنی (بیش‌تر ناخود آگاه) حوزه و دانشگاه رسوب شده که ایران و ایرانی خواه در عصر تسنّن و خواه در دوران تشیع، همیشه صوفی ارسطوئی بوده‌اند. چیزی که در گوشه و کنار ایران به صورت چند گروه کوچک، وجود داشت، یک فرهنگ و اندیشه عمومی‌و مطلق انگاشته شد!

۶. او و اسلاف اسپانیایی‌اش دقیقاً می‌دانند که همین «جولان‌گاه» جوکی، اسلام را در اندلس از بین برد و در ناحیه شرق زمینه را برای چنگیز خان آماده کرد. اکنون جناب کربن بار دیگر در عصر تشیع ایران، به آن «جولان هپروتی» عصر تسنّن ایران، دعوت می‌کند و تاحدی موفق شده است که اگر بیدار نشویم و به موقع برای «تصوف کربنی» که محافل علمی‌و مردمی‌ما را فرا گرفته یك علاج فرهنگی ـ علمی‌نکنیم، توان حفاظت و دفاع از کیان نظام اسلامی‌را از دست خواهیم داد.

حفاظت از نظام اسلامی‌امکان ندارد مگر بر اساس مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام. شعار «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» کجا و امر «دفاع» کجا؟ آخر این واقعیت روشن چرا از چشم ما پنهان می‌ماند؟

دوم: هانری کربن علاوه بر تحریف آیه‌های قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام که سرتاسر کتابش غیر از این تحریف، چیزی نیست، در صفحه ۵۵ امام سجاد علیه السلام را (نعوذ بالله) یك صوفی‌ای که از ترس مردم نمی‌تواند تصوفش را خیلی آشکار کند معرفی کرده است. از زبان آن امام نقل می‌کند: «من گوهرهای معرفت خود را پنهان می‌دارم مبادا جاهلی با دیدن آن ارزش ما را بشکند... پروردگارا اگر من مرواریدی از عرفان خود را آشکار کنم، مرا خواهند گفت که تو پرستنده اصنامی‌و مردمی‌از مسلمانان خون مرا حلال خواهند شمرد؛ زیباترین چیز را که به آن مردم عرضه شود بس ناپسند می‌شمارند».

آن گاه در تعلیقه، اشعار منسوب به امام را گواه گفته خود می‌آورد:

انّی لاکتم من علمی‌جواهره
کیلا یری العلم ذو جهل فیفتتنا
و قد تقدّم فی هذا ابوحسن
علی الحسین اوصی بعده والحسنا
یا ربّ جوهر علم لو ابوح به
لقیل لی انت ممّن یعبد الوثنا
و لاستحلّ رجال مسلمون دمی
یرون اقبح ما یأتونه حسنا

۱. اگر در این اشعار لفظ «عرفان» هم می‌آمد، ما آن را به عرفان قرآن و اهل بیت علیهم السلام معنی می‌کردیم نه به عرفان جوکی و ارسطوئی؛ در حالی که چنین لفظی وجود ندارد. اما جناب کربن از پیش خودش لفظ «علم» را به «عرفان» معنی کرده است.

۲. آن مردم که امام از ترس‌شان علم (یا عرفان) خود را آشکار نمی‌کند (و می‌گوید پدرم حسین و عمویم حسن و پدربزرگم علی علیهم السلام نیز آشکار نکردند) چه کسانی هستند؟ هانری کربن که آنان را خیلی دقیق می‌شناسد، چرا نامشان را نمی‌برد و مسئله را در همین کلیّت رها می‌کند؟ او مجبور است به سرعت این سخن را گفته و از آن عبور کند؛ زیرا اگر مسئله ذرّه‌ای تکان بخورد، معلوم خواهد شد که امام از ترس صوفیان پر نفوذ عصر خود می‌ترسیده است. حسن بصری، محمد بن منکدر، سفیان ثوری، ایوب سجستانی، صالح مری، مالك بن دینار؛ اینان که دکان زهد در قبال علی، حسن، حسین و علی بن حسین علیهم السلام باز کرده بودند و سر در سفره امویان داشتند که مورخان گفته‌اند «لولا الحسن[البصری] لمات خلافة آل مروان فی المهد» و همیشه امام را تحت فشار قرار می‌دادند.

۳. آن علمی‌که امام سجاد و پدرش و جدش علیهم السلام از ترس این قبیل صوفیان نتوانستند ابراز کنند، تصوف نبود؛ از قضا مردم عوام به شدت مشتری تصوف بودند (و این از مسلّمات تاریخ است) وگرنه دنبال بی‌سوادانی مانند حسن بصری و امثالش نمی‌رفتند. اگر امام آن روز می‌گفت: زمین یك کره است در فضا و شب همیشه در هوا هست، حتی وقتی که شما در روز قرار دارید آن طرف زمین شب است. آیا آن صوفیان سنگسارش نمی‌کردند؟ امام از ترس آنان: این مطلب را فقط در یك جمله، در ضمن دعا و راز و نیاز با خدا گفته است: «یا خازن اللیل فی الهوا»۳ و هر کدام از فقرات دعاهای صحیفه سجادیه یك «قاعده» است برای علوم انسانی اساسی.

هانری کربن و دانشگاهیان ما

سایت روزنامه شرق: (شنبه ۱۶ دی ۱۳۸۲. سال اول، شماره ۹۹)

سی‌ام آذر ماه و اول دی ماه مؤسسه پژوهشی «حکمت و فلسفه ایران» میزبان سخنران و شنوندگانی بود که برای بزرگداشت صدمین سال تولد هانری کربن «فیلسوفِ اسلام شناس» در گذشته فرانسوی گرد آمده بودند. یعنی [در] همان جایی که کربن خود زمانی در آن درس می‌داد و سخن می‌راند.

کربن برای فلسفه خوان‌های فارسی زبان، و علاقه‌مندان به

مطالعات مربوط به فرهنگ و معنویت اسلام، با محدود اثرهایی که از او به فارسی ترجمه شده است، مانند: تاریخ فلسفه اسلامی، فلسفه تطبیقی و فلسفه ایرانی، تصحیح مصنفات شیخ اشراق، و نیز مکالماتش با علامه سید محمد حسین طباطبائی شناخته شده است.

سخنرانی‌ها به زبان‌های فارسی و فرانسه ایراد شدند. سخنرانی‌ها از این قرار بودند:

۱. کربن و اهمیت فلسفه اسلام در جهان کنونی ـ رضا داوری.
۲. کربن و ادبیات فارسی ـ هانری توشه کور.
۳. هانری و حکمت گمشده مغانی ـ بابك علیخانی.
۴. نگه ایرانی به کربن ـ یگانه شایگان
۵. تشیع نزد کربن ـ غلام رضا اعوانی
۶. ترجمه‌هایی از علامه طباطبائی و هانری کربن ـ خلیجی.
۷. کربن و سید حیدر آملی ـ منصوری لاریجانی.
۸. آثار کربن در کیمیای دوره اسلامی رضا کوهکن.
۹. نقد ادبی و هنری نزد کربن ـ بهمن نامور مطلق.
۰۱. کربن و تصوف ایرانی ـ پل بلانفا.
۱۱. خاطراتی از کربن و علامه طباطبائی ـ ابراهیم دینانی.
۱۲. تصوف، تشیع، ایران ـ شهرام پازوکی.
۱۳. فلسفه‌های ایرانی اسلامی‌از نظر گاه کربن ـ کریمی‌مجتهدی.
۱۴. فلسفه تطبیقی از دیدگاه کربن ـ محمد رضا ریخته گران.
۱۵. کربن فیلسوف سیاسی ـ سید جواد طباطبائی.
۱۶. در ضیافت عالم معنوی ـ یحیی بونو.

نگاه:

اینك عبارت‌هایی را از متن سخنرانی‌های جناب دکتر سید جواد طباطبائی و دکتر شهرام پازوکی که به موضوع بحث من مربوط است بر می‌گزینم و نکاتی را متذکر می‌شوم:

دکتر طباطبایی: «کربن با وجود این که کاتولیك بود آشنائی دقیق با خاستگاه‌های پروتستانی داشت.»

نگاه:

این اولین شرط این نوع مأموریت‌هاست. زیرا نه فکر بسته «ارتدکسی» می‌تواند این کار را بکند و نه روح کم تعصب پروتستانی. در طول تاریخ نیز کاتولیك‌ها رهبری جنگ‌های صلیبی، جنگ‌های اندلس و کشیدن چنگیز به ممالك اسلامی‌را به عهده داشتند. به ویژه برنامه «تخریب فرهنگی» که لجنه اسقف‌های کاتولیك اسپانیا تنظیم کرده است و هنوز هم در عرصه فرهنگی روی ریل «تهاجم فرهنگی» و هم در عرصه دیپلماسی و سیاسی، نسخه عملی زنده است، همگی مال کاتولیك‌ها بوده و هست. از جانب دیگر، مطابق مثل «سیلی خورده بیش از سیلی زننده، مزه آن را می‌فهمد»، یك کاتولیك بهتر می‌فهمد که پروتستانت چگونه پیدایش یافته و چگونه توانست بر کاتولیك غلبه کند، او بهتر می‌تواند یك پروتستانتیسم دیگر در درون تشیع به راه بیندازد.

پیش از آمدن کربن مردم ایران یك جامعه تشیع، شناخته می‌شدند. کربن کاری کرد که اکنون در جایگاه ذهنی (بیش‌تر ناخود آگاه) حوزه و دانشگاه رسوب شده که ایران و ایرانی خواه در عصر تسنّن و خواه در دوران تشیع، همیشه صوفی ارسطوئی بوده‌اند. چیزی که در گوشه و کنار ایران به صورت چند گروه کوچك، وجود داشت، یك فرهنگ و اندیشه عمومی‌و مطلق انگاشته شد؛ به حدی که کتاب «تذکرة الاولیاء» عطار، انبان خرافی‌ترین خرافات که تاریخ بشر در خرافات مانند آن را ندیده است، اساس فرهنگ و اندیشه ایران قلمداد شد.

از جانب دیگر هانری کربن، با دقت تمام عنصر «باستان پرستی» را طوری در مشی و مسلك خود جای داده که امروز «من» ایرانی از طرفی به کتاب عطار بهای وافری می‌دهد و از طرف دیگَر آن را برخاسته از فرهنگ عربها می‌داند، نه ایرانی. با بیان دیگر: هر وقت روح صوفیانه آقای فلانی گل می کند تذکرة الاولیاء، عین فرهنگ ایرانی می‌شود و هر وقت روح باستان پرستانه اش تحرك می‌یابد، تذکرة الاولیا غیر ایرانی می‌شود. این تضاد درونی بین دانشگاهیان ما شدیدتر است.

> **کربن به عنوان یک عقیده، کاملاً القاء می‌کرد که تشیع باطن گرایی محض است و اگر روزی یک نهاد «دولتی» یا شخصی (مثلا مانند ولی فقیه) خود را امانت دار دین و وحی بداند بی تردید توتالیتاریست خواهد بود.**

کربن کار بزرگی کرد به طوری که یك جامعه شناس به وضوح نوعی «آوارگی فرهنگی» در جامعه ایران مشاهده می‌کند. اگر هر اهل دانش، کمی‌به شخصیت فرهنگی خود بنگرند و به ضمیر ناخودآگاه خود توجه کنند این بلاتکلیفی را در می‌یابند. بدیهی است «تضاد درونی» هرگز نمی‌تواند عمر زیادی کند، پایا نیست و از بین خواهد رفت و جامعه از آن خواهد رهید. آن روز اگر یك ایرانی به پشت سر خود نگاه کند خواهد دید که تشیع را با فرهنگ التقاطی و فرسوده «ارسطوئی ـ تصوفی» از بین برده و اینك نه شیعه است، نه صوفی، نه ارسطوئی.

هانری کربن همه اندیشمندان ما را برای «گورکنی» استخدام کرده است؛ بیل و کلنگ به دست مان داده، گورها را می‌کنیم، اسکلت‌های فسیل شده را در می‌آوریم و بر فرهنگ مردم قرن ۱۲ ایران حاکم می‌کنیم.

پیش از آمدن کربن مردم ایران یک جامعه تشیع، شناخته می‌شدند. کربن کاری کرد که اکنون در جایگاه ذهنی (بیش‌تر ناخود آگاه) حوزه و دانشگاه رسوب شده که ایران و ایرانی خواه در عصر تسنّن و خواه در دوران تشیع، همیشه صوفی ارسطوئی بوده‌اند. چیزی که در گوشه و کنار ایران به صورت چند گروه کوچک، وجود داشت، یک فرهنگ و اندیشه عمومی‌و مطلق انگاشته شد.

شرق: طباطبائی برای آن که مقصود خود را بیشتر روشن کند گفت که کربن را نه ایران شناس به معنای دقیق کلمه می‌داند و نه اسلام شناس، بلکه او یک فیلسوف قرن بیستم اروپائی است که اگر کاری انجام می‌دهد در ادامه سنت اصیل فلسفه اروپائی است، از سقراط آغاز می‌شود و تا هایدگر ادامه می‌یابد و نیز به عقیده طباطبائی کربن نخستین فیلسوف جدید ایرانی است که به نحو تناقض‌آمیز فرانسوی بود.

نگاه:

فرمایشات دکتر طباطبائی خیلی مهم است و به ویژه نظر به این که ظاهراً با کربن رفت و آمد خانوادگی هم داشته است، خیلی خوب تشخیص داده است. اما ایشان باید توجه کنند که کربن چرا «به نحو تناقض‌آمیزی هم ایرانی بود و هم فرانسوی»؟ اندیشمند هوشمندی مانند او چرا باید «دو شخصیته» باشد؟ آن هم نه دو شخصیت متعارض بل متناقض. این قیافه برای ارسطوئی - افلاطونی و از این رهگذر برای صوفی کردن ما بود.

شرق: طباطبائی گفت: کربن تاکید داشت که کتاب مقدس به طور توتالیتر نازل نمی‌شود بل که به طور فردی نازل می‌شود و تاکید داشت که کلام الهی و لا غیر، و این کلام الهی را فرد است که می‌فهمد.

نگاه:

محققین اروپائی بهتر می‌دانند که از ویژگی‌های اساسی تشیع در میان مذاهب اسلامی، امامت و حکومت است، اما تعدادی از اروپائیان و در راس‌شان هانری کربن سعی دارند اسلام و مسیحیت را به اصطلاح به یك چوب برانند وحکومت را از محور تشیع براندازند تا شیعه به دولت لیبرال مبتنی بر«اصالت فرد» راضی شود؛ دولتی که اگر سکولار نباشد دست کم مسئولیت دینی نداشته باشد. غربیان هم در نظر و هم در عمل طوری می‌اندیشند که یا توتالیتر بر اساس اصالت جامعه، و یا دولت لیبرال بر اساس اصالت فرد، و چیزی از «امر بین الامرین» شیعه در این مسئله نمی‌فهمند.

وقتی که یك اندیشمند کاتولیك (نه پیرو پروتستانت)، توتالیتر را فراز کرده و به نفی آن می‌پردازد، اولا به طور القائی در ضمیر آنها می‌کارد که هر نوع اندیشه «ضرورت دولت» در عرصه فکر فلسفی دینی منجر به ۶۱ «توتالیتاریسم» می‌شود. ثانیاً: بدین وسیله آنان را به تصوف که کاری با «دولت» ندارد، سوق می‌دهد و در همین نقطه است که از نو می‌رسیم به شعار کربن: «شیعه از اول صوفی بوده و صوفیان نیز از اول شیعه بوده‌اند». سخنی که تحکم‌آمیزتر از آن در تاریخ بشر نیامده است، گر چه عده‌ای از اندیشمندان ما آن را پذیرفتند!

اگر آن تعداد از دانشمندان اروپائی که دولت را نفی می‌کنند پیروز می‌شدند، کربن‌هایی به میان ما می‌فرستادند که به ما بفهمانند اسلام و تشیع همان است که خوارج می‌گفتند. شاید باز عده‌ای از دانشمندان ما باورشان می‌شد، زیرا تحکم‌آمیز بودن این سخن هرگز بیش‌تر از تحکم‌آمیز بودن سخن بالا نیست. آخ چه دردناك و خسارت آور است گول خوردن دانشمند!؟

کربن همیشه در پشت میز تدریس پشت تریبون در آثار و نوشته‌هایش در صحبت با دوستان ایرانیش، سعی بلیغ داشته که شیعه را باطنی‌تر از همه گروه‌های باطنی در اسلام، جلوه دهد، باطنی‌تر از صوفیان. خیال‌پردازتر از محی‌الدین تا مبادا در فکر اجرای ظاهر شریعت باشند. بل باید همه شیعیان فقط به طریقت بیندیشند و با تسامح بزرگوارانه لیبرالانه، شریعت را به دنیاداران ظاهربین واگذارند و خودشان نیز به تسامح و اباحه گرائی بپردازند.

شرق: طباطبائی: «چیزی در این تفسیرهای ظاهری از ادیان (در مقابل تفسیر باطنی ای که او در فلسفه ایرانی می‌یافت) به عقیده کربن می‌تواند به توتالیتاریسم منجر شود؛ یعنی اگر نهادی یا شخصی متعهد امانتداری وحی و باطن دیانت باشد به توتالیتاریسم می‌انجامد.» شرق می‌افزاید: البته در این جا طباطبائی گفت که با کربن مرزبندی دارد.

نگاه:

پس کربن به عنوان یك عقیده، کاملاً القاء می‌کرد که تشیع باطن گرایی محض است و اگر روزی یك نهاد «دولتی» یا شخصی (مثلاً مانند ولی فقیه) خود را امانت دار دین و وحی بداند بی تردید توتالیتاریست خواهد بود.

شرق: پازوکی: «او [کربن]در آثار خود به ویژه در اسلام ایرانی، تصوف و تشیع را جزء ذات اسلام می‌داند.»

نگاه:

اگر مردم عوام و افراد غیر محقق این ادعای کربن را بپذیرند شاید جای شگفتی نباشد به طوری که اگر عوام نمی‌پذیرفتند هرگز تصوف از هند به ایران سنّی، وارد نمی‌شد و اگر عوام نمی‌پذیرفت تصوف برای اولین بار در قرن ۸ توسط سید حیدر آملی به تشیع نفوذ نمی‌کرد. اما کدام اهل دانش و محقق است که نداند تصوف کالای صادراتی هندیان و وارداتی عده‌ای از ایرانیان دوران تسنن

شعار کربن: «شیعه از اول صوفی بوده و صوفیان نیز از اول شیعه بوده‌اند». سخنی که تحکم‌آمیزتر از آن در تاریخ بشر نیامده است، گر چه عده‌ای از اندیشمندان ما آن را پذیرفتند!

ایران، بوده است.

شگفت این است: چرا محققان و اندیشمندان جامعه ما این حقیقت و واقعیت را به زبان و قلم نمی‌آورند و در این پنهان‌کاری چه انگیزه‌ای دارند؟! تنها به این جهت که غربیان می‌خواهند این واقعیت برای همیشه پنهان بماند و دانشمند ایرانی چیزی را که غرب امضا نکند به زبان و قلم نمی‌آورد. این روحیه هم ناخودآگاه ما را ساخته و هم برخودآگاهمان مسلط است.

(البته آقای پازوکی در ظاهر این عبارت، کربن را تایید نمی‌کند و جای امتنان است که او را بهتر می‌شناساند).

غربیان بر یک عنصر یا عناصر وارداتی تاکید می‌کنند:

غربیان کالای وارداتی تصوف را پنهان می‌کنند، در عوض می‌کوشند عناصری از اصول تشیع را «دخیل» بدانند که از زمینه واندیشه‌های ایرانی قبل از اسلام به میان مسلمانان نفوذ کرده و تشیع را به بار آورده است.

آنان دقیقاً این بهتان‌های علمی را به طور دانسته به تشیع افتراء می‌بندند و با ژست محققانه به وصله و پینه کردن می‌پردازند. از دامادی امام حسین علیه السلام برای ایرانیان گرفته تا «فرّ خاندان» و توارث حاکمیت و... را به عنوان دلیل می‌آورند. آیا غربیان که تشیع را فلسفی‌ترین مذهب اسلامی می‌دانند به استدلال‌های شیعه در مورد امامت توجه ندارند؟ یعنی آنان شیعه را میراث خوار واقعی ایران باستان می‌دانند؟! آنان آگاه‌تر از این هستند که واقعاً چنین بیندیشند زیرا می‌بینند که:

۱. ایرانیان ۹ قرن تمام همگی سنی بودند (غیر از آوه، قم و کاشان) و شیعه در میان‌شان به طور جسته و گریخته یافت می‌شد.

۲. آن همه شیعیان مصر که خلافت فاطمی را بنا نهادند؛ شیعیان لبنان، تونس، الجزایر، عراق و... که ایرانی نبودند چه طور شیعه شده بودند.

اروپائیان ماهیت مکتب امام جعفر صادق علیه السلام را خیلی خوب فهمیده‌اند، خیلی بهتر از دانشمندان ما و در عرصه فکر و اندیشه و فرهنگ بیش از هر فکر و اندیشه از مکتب تشیع می‌ترسند و لذا آشپزوار زحمت کشیده و می‌پزند و گارسون‌وار روی میز ما می‌گذارند که بخورید، خوش مزه است. اما در دلشان می‌دانند که چه غذای مسمومی را به خورد ما می‌دهند.

شرق: شاهد مهم دیگر کربن (به گفته پازوکی) بر ربط تشیع و تصوف و البته بر معنوی و باطنی بودن تشیع این است که کربن می‌گفت: شاید حتی یک بحث باطنی وجود نداشته باشد که امامان شیعه آن را آغاز نکرده باشند و در خواندن آثار عرفای بزرگی چون ابن عربی وعلاء الدوله سمنانی اگر در بعضی مواقع ندانیم که نویسنده کیست فکر می‌کنیم شیعه است.

نگاه:

۱ ـ به همین جمله اخیر «اگر ندانیم که نویسنده کیست فکر می‌کنیم که شیعه است» توجه کنید که همه سخنان خود را نقض کرده است: همه بحث‌های صوفیانه را امامان شیعه آغاز کرده‌اند اما صوفیان بزرگ شیعه نیستند.! ضعف حافظه آقای کربن از چیست؟ یا: آن چه گفت: «صوفیان از اول شیعه بوده‌اند و شیعه نیز از اول صوفی بود» اینک ندانسته می‌گوید دانه درشت‌های صوفیان شیعه نیستند!

۲ـ علاوه بر نقص مذکور آغاز با انجام فرق دارد. عیسی علیه السلام مسیحیت را با توحید محض آغاز کرده بود، پولس و دیگران آن را سرانجام به تثلیث رسانیدند. اینک غربیان با تمام توان می‌کوشند از نو تفسیر توحیدی از مسیحیت ارائه دهند و می‌دهند.

پیامبر و امامان شیعه حقایق را بیان کرده‌اند، صوفیان گوشه‌هایی از آن تبیینات را برگرفته و به سوی خود و به نفع خود امتداد داده‌اند، و تصوف غیر از این، مستمسکی بر ادعای اسلامی بودن خود ندارد. کربن توقع دارد که صوفیان اعلام کنند که با قرآنِ و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام کاملاً مخالف‌اند.

۳ـ یعنی کربن که سنی بودن محی‌الدین را نتوانسته انکار کند، آیا در حد مرید خودش (مرحوم جلال آشتیانی) نفهمیده است که محی‌الدین دشمن تشیع نیز بوده و به ویژه شیعه امامیه؟!

آشتیانی مدعی است که کشف و شهود کرده: «کربن در حال مرگ گفته است: السلام علیك یا حجّة الله»؛ صاحب این کشف و شهود در جایی می‌گوید: محی‌الدین دشمن سرسخت شیعه امامیه بود و به دنبال آن با تعبیراتی از قبیل «شیخ اعظم» به توصیف مدارج عرفانی محی‌الدین می‌پردازد. مثل این که همه‌مان مرگ ماهی خورده‌ایم و گیجمندانه روی آب حرکت می‌کنیم و نمی‌توانیم به عمق برویم.

مرگ ماهی: داروئی است گیاهی، آن را کوبیده با خمیر مخلوط می‌کنند و به آب می‌اندازند. ماهی با خوردن آن دچار نفخ کیسه کوچک که در درون بدنش دارد می‌شود و روی آب می‌آید و چون دیگر نمی‌تواند به عمق برود با سرعت به هر سمت حرکت می‌کند، از حال که می‌افتد دست خوش دست صیاد می‌شود.

هدف کربن به وحدت رسانیدن تشیع و تصوف بود و تلخ‌ترین چیز برای او و برنامه او ناسازگاری ماهیت تشیع و تصوف بود. ببینید:

شرق: «اما توهّم این جدائی از آن جا ناشی شده که تشیع از اصل خود دور شده و موجب شده علمای خود شیعه مقابل این جبهه

www.ebnearabi.com

باطنی موضع بگیرند، و در مقابل، تصوف هم مدارك شیعی اش را نشان نمی‌دهد.»

نگاه:

۱ ـ جمله را ببینید «توهّم این جدائی»، یك واقعیت بزرگ و مسلم تاریخی را با آوردن لفظ «توهم» تا چه حد تحریف می‌کند!؟ کربن یك جدائی با تضاد کاملاً ماهوی را «توهم» می‌نامد. این سخن و این تحریف بزرگ از زبان یك محقق تاریخ، اگر دلیل ماموریت او نیست، پس چیست؟

۲ـ به جمله دیگر او توجه کنید: «تشیع از اصل خود دور شد».

اینك روی سخنم با آن عده از حوزویان مثل خودم است: صدرائیان (صوفیان نو پدید)! اکنون بیائید هر خاکی را که شما می‌پسندید بر سرمان بکنیم!

کربن دین و مذهب و ایمان ما را انحرافی می‌داند، ما کشف و شهود می‌کنیم که او بهترین شیعه بوده و هنگام مرگ، دین کاتولیك خود را رها کرده و تشهد گفته است؛ آن هم نه تشهد اول و دوم بل تشهد سوم گفته است: اشهد انّ المهدی(عج) هو الحجة الحق الحی الذی یملاء الارض قسطا.

۳ـ جمله «تصوف هم مدارك شیعی اش را نشان نمی‌دهد»: یعنی تشیع به حدی منحرف شد که صوفیان ننگ دانستند مدارك شیعی خود را ابراز کنند. اما برای توجیه موضوع ادامه می‌دهد:

شرق: «این امر ناشی از ظهور قدرت سلجوقیان و لزوم تقیه بوده است که خود اصلی شیعی است.»

نگاه:

۱ ـ رهبر فکری سلجوقیان خواجه نظام الملك ایرانی بود که دانشگاه‌های نظامیه را از بغداد و موصل تا نیشابور و مرو روی خط جاده ابریشم ردیف کرد. به نظر غربیان، ایرانیان فرهیخته تشیع را مطابق عناصر فکری ایرانی پیش از اسلام ساختند. پس چرا باید شیعه صوفی از نهضت جناب خواجه نظام الملك بترسد و تقیه کند؟! آیا خواجه نظام الملك از آن ایرانیان فرهیخته نبوده و لذا سنّی دو آتشه و قتّال شیعه بود. همین طور خاندان برمك که قاتل اصلی امام کاظم علیه السلام هستند و یحیی (بن عبدالله بن حسن بن حسن(ع)) را که در شمال ایران دولتی تشکیل داده بود، با مکر و حیله دستگیر و در زندان بغداد به عمرش پایان دادند. و همین طور خاندان سهل که هر چه توانستند امام رضا علیه السلام را اذیت کردند. کدام خاندان ایرانی در عصر تسنن ایران قدرت پیدا کرده و بر علیه تشیع جنایت نکرده است؟ آیا ساخته شدن تشیع به دست ایرانیان درست است یا تقیه شیعه از همین ایرانیان؟ این تناقض نیست؟ چرا دانشمندان ما گفته‌های غربیان را بی‌ملاحظه می‌بلعند!؟

۲ـ مطابق القائات کربن، صوفیان همگی شیعه بودند و از ترس سلجوقیان که افسارشان به دست نظام‌الملك بود، بر اساس تقیه، خودشان را سنی جلوه دادند. اگر او می‌گفت «از ترس سلجوقیان سنی شدند» باز به نوعی ادعایش از محال بودن خارج می‌شد. زیرا

> **کربن همیشه در پشت میز تدریس پشت تریبون در آثار و نوشته‌هایش در صحبت با دوستان ایرانیش، سعی بلیغ داشته که شیعه را باطنی‌تر از همه گروه‌های باطنی در اسلام، جلوه دهد، باطنی‌تر از صوفیان و خیال‌پردازتر از محی‌الدین تا مبادا در فکر اجرای ظاهر شریعت باشند.**

کسی که تقیه می‌کند مذهب خود را حفظ می‌کند و گفته کربن مصداق «تقیه بر علیه تقیه» است، کربن در این جا که نمی‌تواند واقعیت تاریخی سنی بودن صوفیان را انکار کند، عوامانه‌ترین حرف را می‌زند که عوامانگی آن واضح و آشکار و کاملاً بیّن است. عده‌ای از اندیشمندان ما این سخن او را «پژوهش علمی» دانسته و می‌بلعند.

شرق: (از بیان پازوکی در توضیح اصولِ اندیشه کربن): با سقوط خلافت عباسی بار دیگر با ظهور تصوف وَلَوی مواجهیم.

رابطه تاریخی تصوف با ولایت

برای روشن شدن موضوع لازم است رابطه تاریخی تصوف با «ولایت» را به اختصار تمام از نظر بگذرانیم: تصوف در این مسئله سه دوره را طی کرده است:

۱ـ دوره اول؛ تصوف عربی: این دوره از حسن بصری ـ اولین صوفی متشخص در جامعه اسلامی ـ آغاز می‌شود و در اواسط قرن دوم یعنی حوالی سال ۱۴۰ هجری قمری با دوره دوم که در زیر می‌آید دست همکاری به هم می‌دهند.

در این دوره صوفیان خودشان را «ولی الله» ننامیده‌اند، زیرا ولایت به ویژه در حدیث غدیر به «دوستی» تاویل شده بود. «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» به «هر کس من را دوست دارد باید علی را دوست دارد»، تاویل شده بود و اگر صوفی‌ای ادعای ولایت می‌کرد، شمشیر بنی‌امیه بی‌تردید به سراغ گردنش می‌رفت.

۲ـ دوره تصوف فارسی: جوکیات هندی از همان آغاز سقوط ایران به دست عرب، توسط عده‌ای از ایرانیان ناسیونالیست به طور خزنده و به تدریج وارد جامعه مسلمان سنی ایرانی می‌شد. این جریان در زمان مهدی سومین خلیفه عباسی به شدت جان گرفت. عباسیان که به نام شیعه و با تمسك به خون حسین علیه السلام و زید و یحیی و دیگر کشته‌شدگان آل رسول و با شعار «الرّضی من آل الرسول» به قدرت رسیده بودند، امامت علی علیه السلام را نه یك «حق ولایتی» بل یك «حق وصایتی» می‌دانستند، بدین جهت مورد پذیرش شیعیان ولایتی قرار نگرفتند. در زمان عبدالله و منصور می‌رفت که «تشیع وصایتی» همه گیر شود اما سه عامل قوی موجب شد که عباسیان از خیر تشیع وصایتی نیز بگذرند:

الف: دافعه شدید شیعیان ولایتی که عباسیان را درست مانند امویان، غاصب می‌دانستند.
ب: قیام محمد و ابراهیم پسران «عبدالله محض» از آل حسن علیه السلام که خود مدعی وصایت بودند وخودشان را به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نزدیک‌تر می‌دیدند.
ج: مقاومت علمای غیرشیعی.
در نتیجه مهدی هوشمندترین خلیفه عباسی اصطلاح «اهل سنت» را ابداع کرد: یعنی ما همان روال را که از روز وفات پیامبر آغاز شده می‌پذیریم.
در حقیقت مراد از «سنت» روال و سنت مسلمانان بود، نه «سنت پیامبر» صلی الله علیه و آله و سلم. بدین‌سان چیزی به نام «شیعه وصایتی» که از زمان محمد حنفیه و عصر امام سجاد علیه السلام شروع شد و در کنار شیعه ولایتی ادامه داشت، برای همیشه تاریخ از میان رفت. این بار یك امت است که اکثریتش سنی است و یك اقلیتی نیز به نام شیعه در میان‌شان است و خلافت درست مانند زمان بنی‌امیه مشروعیت خود را نـه با ولایت توجیه می‌کند و نه با وصایت. اما همان طور که عنوانی به نام «ولایت» همیشه خلافت بنی‌امیه را به زیر سوال می‌برد خلافت عباسیان را نیز تحت فشار قرار می‌داد، عباسیان با طرح وصایت و تعیین سلسله وصایت علی، حسن، حسین علیهم السلام، محمد حنفیه، هاشم بن محمد حنفیه، ابراهیم عباسی، محمد عباسی، عبدالله سفاح، منصور و مهدی، تا حدودی به ولایت خواهی مردم پاسخ مثبت داده بودند. اینك با حذف وصایت و رها کردن آن، درست مانند بنی‌امیه شده بودند. چاره دیگر اندیشیدند: صوفیان را که در این مقطع با جوکیات هندی نیز مجهز می‌شدند «ولی» و «اولیاء الله» نامیدند. بدین ترتیب ولایت را در بستری دیگر انداختند تا خودشان را آسوده کنند. تصوف فارسی رونق گرفت و«ولی الله» ها همه جا قد علم کردند. بدین‌سان با سند رسمی، سمت امامت به دو بخش تقسیم شد و هر دو طرف همدیگر را به رسمیت شناختند. سند امضا شده:

پادشاهان مظهر شاهی حق
عارفان مرآت آگاهی حق!

۳ـ دوره دوم تصوف عربی: که تصوف محی‌الدین است، ابن عربی با ادعای «خاتم الاولیاء» ختم ولایت را برای پس از خودش اعلام کرد. اما صوفیان تصوف فارسی به حرف او گوش ندادند و هم چنان در ادعای ولایت بودند و ماندند.
صوفیان از زمان مهدی عباسی هیچ وقت دست از ادعای ولایت بر نداشته‌اند تا از نو به آن برگردند. اینك عبارت بالا را که از روزنامه شرق دیدیم دوباره ببینیم:
«پس از سقوط خلافت عباسی بار دیگر با ظهور تصوف ولوی مواجهیم.»
این لفظ «بار دیگر» چیست؟ کی صوفیان ولایت را رها کرده بودند که بار دیگر تصوف ولوی شود؟!
هانری کربن به طور دانسته عمداً مسلمات بزرگ تاریخ را زیر پا می‌گذارد و می‌گوید: همه صوفیان از اول شیعه بودند. تنها در دوره سلجوقیان سنی شدند و با حمله مغول و پس از سقوط خلافت عباسی بار دیگر تصوف شیعی ظهور کرد. اما این لفظ «ولوی» کلاه گشادی است که هم بر سر علم و دانش می‌رود و هم بر سر شیعیان که به ولایت معتقدند.
همان طور که خلفا بـا غصب خلافت، دشمن خونین امامان بودند، صوفیان نیز با غصب ولایت به همان میزان دشمن اهل بیت علیهم السلام بودند، بی‌کم و کاست.
اگـر فلان صوفی نامی‌از یك امام می‌برد یا به نیکی نام می‌برد، حتـی در حد تعریفات و تمجیداتی نیست که معاویه و عمروعاص در مورد امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌کردند. روزی آن قدر از علی تمجید کردند که یزید گفت: «والفضل ما شهدت به الاعداء». یا احترامی‌که هارون الرشید به امام کاظم علیه السلام ابراز کرد به حدی بود که مامون را شگفت زده کـرد و کلمه قصار «الملك عقیم» از آن روز مانده است. دشمنی صوفیان با اهل بیت علیهم السلام نه از مسلمات تاریخ اسلام بل ستون فقرات تاریخ اسلام و مسلمین است که هانری کربن ما را این قدر بی‌خرد حساب کرده و این ستون به این بزرگی را انکار می‌کند بل آن را برداشته و ستون فقرات دیگر به جای آن می‌گذارد. با فعالیت‌های هانری کربن وجود کسی به نام «سید حیدر آملی» بلائی بر جان تشیع شد که شیعه پس از ماجرای کربلا شاید به مصیبتی بزرگ‌تر از این دچار نشده است.
پس از ۷۰۰ سال از عمر اسلام، این سید شیعه، صوفی شد و شیعی بودن را نیز یدك کشید که کربن می‌گوید «بار دیگر تصوف شیعی ظهور کرد». ببینید دانشمندان حوزوی و دانشگاهیِ ما را چگونه گمراه می‌کند.
درست است، تصوف پس از گذشت ۷۰۰ سال از عمر اسلام به تشیع نفوذ کرد. سید حیدر صوفی شد، شاه نعمت الله ولی گرایش به تشیع پیدا کرد و به دنبال او شیخ ابراهیم صفوی خانقاه اردبیل را به نام شیعه موسوم کرد.
استادِ محی‌الدین زده، ملا صدرا زده و کربن زده حوزه می‌گوید: نبوت ختم شده امّا ولایت ختم نشده، امروز هم اولیاء الله معجزه و کرامت می‌کنند.
بنابراین سخن حضرت استاد، معلوم نیست آن «ولی الله» (عج) که پشت پرده غیبت است چه کاره است. ولایت که «تعمیمی» شد چه چیزی برای او می‌ماند؟! مگر این که مانند محی‌الدین، ایشان نیز آن امام غایب(عـج) را صرفاً یك فـرد نظامی‌بداند که در آخر الزمان متولد شده و قیام صرفاً نظامی‌خواهد کرد.
شـرق: (به نقل از پازوکی): «کربن می‌خواست در عالم حکمت ایرانـی، مشـرقیان را شناسائی کنـد و ناخـود آگاه می‌گفت «ما ایرانیـان»، «مـا شـیعیان». در حالی که نه ایرانی بود و نه شـیعه، کاتولیك فرانسوی بود.»

www.ebnearabi.com

نگاه:

به گمانم اگر این سخن کربن ـ ما ایرانیان، ما شیعیان ـ تنها به میزان یك اسکناس هزار تومانی ضرر مادی متوجه ما می‌کرد، فوراً حساس می‌شدیم و می‌گفتیم این غربی، این سخن را نا خودآگاه نمی‌گوید، کاملاً آگاهانه می‌گوید، ما را هالو پنداشته است. دکان داران و بازاریان، این قبیل سخنان را «هالو کردن مشتریان» می‌نامند.

شرق: (به نقل از پازوکی): به گفته هولدرلین «هرجا خطر از آن برآید از همان جا دفع می‌شود».

نگاه: عرض کردم که غربیان از «مکتب جعفر صادق علیه السلام» می‌ترسند. پس باید بیایند و در همین جا مغز متفکرین ما را بخورند. ضحاکی که این بار مغز متفکرین را می‌خورد نه مغز جوانان را. زیرا امروزه جامعه‌ای که مغز متفکرینش خورده شود، اساساً جوانش مغزدار نمی‌شود تا خوراك ضحاك باشد.

شرق: «کربن تا وقتی زنده بود در محافل علمی‌غرب چندان به او پرداخته نمی‌شد. اما به گفته و تاکید برخی از سخنرانان همایش، از جمله آقای کریم مجتهدی اخیراً در فرانسه دوری از توجه به آثار و اندیشه‌های کربن آغاز شده است.»

نگاه:

۱ـ فرانسویان آن قدر می‌فهمند که به کارهای ظاهراً تحقیقی و در حقیقت زورگویانه و تحکم‌های او اهمیت ندهند. این ما هستیم که کار و آثار غرض آلود و مسموم او را مائده آسمانی می‌دانیم. این که اخیراً در فرانسه به کربن توجه می‌شود، بی تردید به دلیل جنبه علمی‌کار او نیست بل موفقیت او در صوفی کردن ما، نظر فرانسویان را جلب کرده است؛ می‌خواهند بدانند او چگونه با به هم بافتن تحکم‌ها بر همدیگر، توانسته اندیشه یك ملت را به اسارت خود در بیاورد. لطفاً جناب مجتهدی یك نگاه دیگر به این موضوع در فرانسه بکنند،

۲ـ اما با این که به ماهیت علمی‌کربن در فرانسه اهمیت نمی‌دادند، به خودش اهمیت می‌دادند. نمونه‌اش آن «جشن نامه‌ای که پیش از مرگ کربن برای او انتشار یافت» است که در همین مقاله شرق آمده است.

امام خمینی(ره): فرموده است: در هر مورد که دیدید غربیان شما را تأیید می‌کنند، بدانید در همان مورد، به خطا رفته‌اید.

کاری با امور سیاسی، ندارم. چندین سال است سیاست را کنار گذاشته‌ام. در مورد مکتب تشیع و نیز درباره حفظ نظام اسلامی‌از دیدگاه اصول مکتب بحث می‌کنم. امام نیز این سخن بس والا و بلند و عمیق و حیاتی و سازنده را در همین زمینه، فرموده است. نه فقط به عنوان یك فرمول دیپلماسی موقت، این سخن از عرصه روشن «انسان شناسی» امام، و از قواعد و قوانین تاریخ در روابط جامعه‌ها برخاسته است. یعنی که این کلام تنها ناظر به جهان استکباری امروز نیست بل بر اصول اندیشه علمی‌امام مبتنی است. او «دشمن را معیار قرار می‌دهد». چیزی که هیچ کسی این موضوع را به این فرازی مطرح نکرده بود. نه تنها مأموریت کسی مثل هانری کربن و یارانش، بل غربیان به هر وسیله و با هر امکان، هم تصوف سنتی و کلاسیك ما را به شدت تشویق می‌کنند و هم تصوف مدرن ما را. به ویژه این دومی‌را به نام «فلسفه برتر» ترویج می‌کنند. چرا این معیار کارساز، بل سرنوشت ساز، بل عامل بقای دین و مکتب را، بل عامل بقای کشور و استقلال کشورِ را، فراموش کرده به کار نمی‌گیریم؟ چرا!؟. فلان دو نفر مثلاً محقق آلمانی چه کاری دارند در منزل فلان آقا، آیا به راستی دل‌شان با زیارت آن همه اسقف و کشیش و راهب و راهبه، قدیسان مذکر و مؤنث مسیحیت، به سکون عرفانی نرسیده، اینك می‌خواهند با زیارت این آقا به بالاترین مدارج عرفان برسند!؟.

در حدیث آمده: روزی شیطان پیش یکی از پیامبران رفت وگفت: بگو لا اله الا الله. آن پیامبر مکثی کرد و به فکر رفت. شیطان گفت: من که پیشنهاد بدی به تو ندادم به عمل حرام دعوتت کردم؟ شماها چرا این جوری هستید؟ به پیشنهاد من بیچاره گوش نمی‌دهید. آن پیامبر گفت: درست است من عاشق لا اله الا الله، هستم؛ جانم را در راه آن گذاشته‌ام، اما چون از دهان تو می‌آید، آن را نمی‌گویم، برو من بی‌خرد نیستم، هیچ وقت کار تو بی غرض نیست. و شیطان چون چنین دید فرار را بر قرار ترجیح داد.

وارونه کاری ما مگر یکی دو تاست. به جای معیار بالا، هر روز هانری کربن را یك دایه دلسوزتر از مادر، بل به صورت یك قدیس خادم ایران، اسلام، تشیع و دانش ایرانی می‌کنیم. شگفتا از ما و از خودکشی علمی، فکری و ماهوی ما و شگفت‌انگیزتر این که برخی‌ها می‌خواهند این اشتباه بزرگ ما را، مطابق بینش آن امام بزرگ بدانند!

پی نوشت‌ها:

۱. کتاب «شرح خواجه پارسا» توسط انستیتوی کتاب «شرح خواجه پارسا» توسط بخش فارسی «انستیتوی ایران و فرانسه» تحت مدیریت کربن برای احیای مجدد محی‌الدین چاپ شد.

۲ . در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» غلط بودن حرکت جوهری را توضیح داده‌ام.

۳. بحار ، ج ۵۹، ص ۶۴

نقد منشورات

■ آیا انسان خلیفة الله است؟/ مهدی نصیری

نقد مشهورات

آیا انسان خلیفة الله است؟

مهدی نصیری

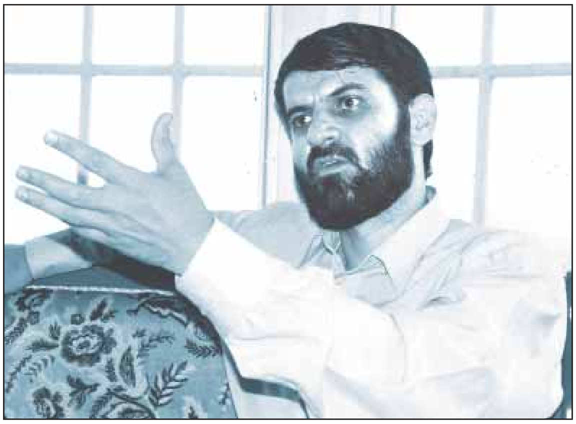
مهدی نصیری در سال ۱۳۴۲هجری شمسی در دامغان متولد شد. تحصیل دروس حوزوی را از سال ۱۳۵۴ در حوزه علمیه دامغان نزد پدر (که خود تحصیل کرده حوزه علمیه نجف اشرف و به مقام اجتهاد نایل آمده بود)، و دیگر عالمان آن حوزه آغاز کرد. در سال ۱۳۵۸ برای ادامه تحصیل عازم حوزه علمیه قم شد و تا سال ۱۳۶۶ دروس سطح حوزه را ادامه داد و همزمان در مدرسه علمیه رسالت به تدریس دروس ادبیات و منطق پرداخت. در سال ۱۳۶۵ همکاری با موسسه مطبوعاتی کیهان را در قم آغاز و یک سال بعد برای ادامه همکاری به تهران رفت و به عنوان دبیر سرویس مقالات روزنامه کیهان کار مطبوعاتی را ادامه داد و مقالات متعددی در زمینه مسائل سیاسی و فرهنگی روز نوشت.
در سال ۱۳۶۷ سردبیری روزنامه کیهان به وی محول شد و در سال ۱۳۷۰ با دستور مقام معظم رهبری به عنوان مدیر مسئول روزنامه کیهان منصوب گردید و تا سال ۱۳۷۴ در این سمت فعالیت نمود. در همین سالها با آغاز درس خارج فقه حضرت آیت الله خامنهای به مدت دو سال در این درس شرکت کرد. در نیمه سال ۱۳۷۴ به همکاری با موسسه کیهان پایان داد و در اسفند همان سال نشریه سیاسی فرهنگی صبح را منتشر نمود. حیات این نشریه تا سال ۱۳۷۸ ادامه یافت. نصیری در این سال به قم مراجعت نمود و درس خارج اصول و فقه را در محضر آیات عظام سبحانی و مؤمن ادامه داد. وی در سال ۱۳۸۰ به معاونت سیاسی شورای سیاستگذاری ائمه جمعه سراسر کشور منصوب و تا سال ۱۳۸۴ در این سمت فعالیت کرد و در این سالها نیز دو سال دیگر از درس خارج فقه مقام معظم رهبری بهره برد. در سال ۱۳۸۴ به عنوان معاونت فرهنگی دفتر نمایندگی مقام معظم رهبری در کشور امارات به این کشور رفت و سال ۱۳۸۸ با پایان مأموریت به کشور مراجعت کرد.
مهدی نصیری همچنین انتشار ماهنامه سیاحت غرب برای مرکز پژوهش‌های اسلامی‌صدا و سیما در قم را در کارنامه مطبوعاتی خود دارد که تاکنون هشتاد و یک شماره آن منتشر شده است. مدیریت مسئول انتشارات کتاب صبح که عمدتا به انتشار آثاری در زمینه غرب شناسی می‌پردازد نیز با مهدی نصیری است. صاحب امتیازی و مدیریت مسئول فصلنامه سمات تازه ترین فعالیت مطبوعاتی وی است.
نصیری علاوه بر نگارش دهها مقاله و گفتگوی مطبوعاتی، سه کتاب با عنوانهای «اسلام و تجدد»، «فلسفه از منظر قرآن و عترت» و «جایگاه اجتماعی زن از منظر اسلام» تالیف و منتشر کرده است.

اشاره
در بخش نقد مشهورات، به طرح و بررسی برخی اعتقادات و اندیشه‌هایی (تفسیری ، حدیثی، تاریخی و ...) خواهیم پرداخت که از شهرت و مقبولیتی غالب و فراگیر برخوردارند و گمان بر این است که اعتقاد و اندیشه ای مقبول از منظر دین و معارف قرآن و عترت است اما در یک وارسی و تامل مجدد در می‌یابیم که از صحت و اتقان برخوردار نبوده و صرفا به دلیل عواملی خاص از جمله تاثیر پذیری از جوّ و فضای زمانه و یا به دلیل صاحب نام بودن صاحب یا صاحبان آغازین نظریه و ... به نظریه ای مقبول در نزد مومنان و متدینان تبدیل شده است. در اولین شماره از این سلسله مقالات به نقد اندیشه مشهور خلیفة اللهی انسان می‌پردازیم.

گمان رایج در چند دهه اخیر که ابتدا در برخی آثار تفسیری[۱] و غیر تفسیری[۲] انعکاس یافته و سپس به باوری مشهور و مسلط تبدیل شده، (و بعضاً نتایج دیگری نیز از جمله سجده فرشتگان بر نوع آدم و آدمیت، اومانیسم اسلامیو یا دموکراسی اسلامیو ... بر آن مترتب گشته) این است که نوع انسان و آدمی، خلیفه خداوند در زمین است و آیه شریفه «انی جاعل فی الارض خلیفة»[۳] را ناظر به این عقیده و باور می‌داند. این تفسیر از آیه مزبور تا پیش از کمتر از یک قرن اخیر، تقریباً سابقه‌ای نداشته است[۴] و برای اولین بار در تفاسیر المنار و فی ظلال القرآن، آثار عالمان سنی مذهب، رشید رضا و سید قطب مطرح شده است . تا پیش از مقطع یاد شده، عموم مفسران تنها حضرت آدم علیه السلام را مصداق مشخص خلیفة الله در آیه مزبور می‌دانستند و البته این عنوان را بعد از آدم علیه السلام بر دیگر انبیای الهی، و مفسران شیعه علاوه بر انبیاء، بر ائمه معصومین علیهم السلام نیز صادق می‌دانستند.
اکنون به شرح ادله و استناداتی خواهیم پرداخت که نافی باور مشهور فوق بوده و مقام خلیفة اللهی را منحصر به اولیای معصوم الهی اعم از انبیا و ائمه معصومین علیهم السلام می‌داند:
۱. ظاهر آیه «انی جاعل...» و سیاق آن به اضافه آیات بعد از آن دال بر این است که سخن از شخص آدم علیه السلام است و نه نوع انسانها. شواهد این مطلب عبارت است از:
الف: موضوع خلافت الهی به موازات خلقت آدم علیه السلام به عنوان اولین انسانی که قرار است پیامبر الهی باشد، مطرح شده است و آیه ظهوری در خلقت همه انسانها و یا نوع انسان به عنوان خلیفة الله ندارد.
ب: بدون شک تعلیم همه اسماء به آدم از سوی خداوند (وعلم آدم الاسماء

گمان رایج در چند دهه اخیر که ابتدا در برخی آثار تفسیری و غیر تفسیری انعکاس یافته و سپس به باوری مشهور و مسلط تبدیل شده، (و بعضا نتایج دیگری نیز از جمله سجده فرشتگان بر نوع آدم و آدمیت، اومانیسم اسلامیو یا دموکراسی اسلامی و ... بر آن مترتب گشته) این است که نوع انسان و آدمی، خلیفه خداوند در زمین است.

ظاهـر آیه «انی جاعل...» و سـیاق آن به اضافه آیات بعد از آن دال بر این اسـت که سـخن از شـخص آدم علیه السلام است و نه نوع انسان‌ها.



...[۵]) که در آیه بعد بدان اشـاره شده، اختصاص به حضرت آدم علیه السـلام دارد و نه نوع انسـان، و این که آیه مزبـور به «قرار دادن نیروی تعلم و دانش آموزی در انسـانها» تفسیر شود،[۶] امری غریب تر از خلافت الهیه نوع انسان است؛ چرا که در هیچ واژه نامه و هیچ متـن عربی، واژه علّم و مشـتقات آن به قـرار دادن نیروی تعلم در متعلم ، ترجمه و استعمال نشده است و معنایی جز تعلیم و یاد دادن بالفعل ندارد و معلوم اسـت که چنین تعلیمی(تعلیم الهامی‌اسـماء و حقایق) فقط در حق انبیاء و ائمه معصومین علیهم السـلام صورت گرفته است.

ج: آیه بعد (یا ادم انبئهم باسـمائهم...[۷]) نیز ظاهر و بلکه صریح در این مطلب است که محور این ایات شخص آدم نبی علیه السلام است و نه نوع آدمیان، زیرا به آدم علیه السلام و نه نوع آدم، فرمان داده شـد که فرشتگان را از اسمایی که به او آموخته شده است خبر دهد.

د: آیـه بعد (و اذ قلنا للملائکة اسـجدوا لآدم فسـجدوا ...[۸]) نیز شـاهدی دیگر بر محوریت آدم علیه السـلام (و نه نوع آدم) در این آیات است که با موضوع خلیفة اللهی او آغاز و تا مسجود فرشتگان شـدنش تداوم می‌یابد. و اما اینکه برای تثبیت برداشت خلیفة اللهی نـوع آدم از آیه اول (انی جاعل...)، در تفسـیر این آیه نیز نوع بنی آدم را مسـجود فرشـتگان بدانیم نیز فاقد هر گونه دلیل و شاهد و برخلاف انسان شناسی متخذ از قرآن و احادیث است.

اما اینکه در مورد فراز قالوا اتجعل فیها من یفسـد فیها و یسفک الدماء و نحن نسـبح بحمـدک که بلافاصله بعـد از انی جاعل فی الارض خلیفة آمده است بگوییم که چون موضوع خلافت الهیِ نوع آدمی‌بوده اسـت، فرشتگان چنین مسـاله ای را مطرح کردندَ و الا اگر مقصود از خلیفة الله، آدم پیامبر بود، فرشـتگان چنین سئوالی را مطرح نمی‌کردند نیز سـخنیَ فاقد دلیل است و بلکه این فراز از آیه نیز می‌تواند تاییدی بر خلیفة اللهی شـخص آدم علیه السلام باشد؛ چرا که فرشـتگان بدون اطلاع از تفصیل آنچه قرار است رخ دهد، تصور کردند که قرار است موجودی معمولی نظیر جنیان که قبلا در زمین بودند و دسـت به فساد و خونریزی زدند، به مقام خلیفة اللهی نائل شـود، اما پس از تعلیم اسـماء و حقایق و معارف الهی به آدم علیه السـلام توسـط خداوند و اِنباء آدم فرشتگان را از آموخته‌های خود، دریافتند که این خلیفه (و انبیای الهی و ائمه معصومین علیهم السـلام که خلفای الهی پـس از اویند)، مقامی‌بس شـامخ و رفیع دارند، اگر چه فرزندان و نسل غیر معصوم آدم دست به انواع جنایتها و فسـادها خواهند زد و از این جهت تعجب و سـئوال فرشتگان بی وجه نیسـت اما چنین استبعاد و شـگفتی ای در مورد خلیفة الله که پیامبرالهی است ، بی وجه است.

۲. بعضـی نیـز آیاتی نظیر هو الذی جعلکـم خلائف الارض[۹] و یجعلکـم خلفـاء الارض[۱۰] را دلیل بر خلیفة اللهی نوع آدم دانسـته اند اما به قرینه آیات دیگر به همین سـیاق معلوم می‌شـود که این خلافت به مفهوم در پی قومی‌دیگر آمدن و جایگزین آنان در زمین شـدن است و نه خلافت الهی. در سـوره یونس می‌خوانیم: فکذبوه فنجینه و من معه فی الفلک و جعلناهم خلائف[۱۱] و در سوره اعراف : و اذکـروا اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نـوح[۱۲] و واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد عاد[۱۳].[۱۴]

۳. گفته شـده اسـت: گزارش تصمیم بر جعل خلیفه به صورت جمله اسمیه (انی جاعل...) نشانه استمرار جعل خلیفه در زمین و نفی اختصاص آن به شـخص آدم اسـت[۱۵] اما باید گفت مفهوم استمرار جعل خلافت مربوط به انبیا و معصومین بعد از آدم اسـت و ملازمه ای بین این اسـتمرار و عمومیت خلافت در مورد نوع آدمیان وجود ندارد.

۴. فرمـوده اند: آیه و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکة اسـجدوا لأدم[۱۶] «نشـان می دهد آدم نه به عنوان شخص بلکه به

بعضـی نیز آیاتی نظیر هـو الذی جعلکم خلائف الارض و یجعلکم خلفاء الارض را دلیل بر خلیفة اللهی نوع آدم دانسـته‌اند اما به قرینه آیات دیگر به همین سـیاق معلوم می‌شود که اینَ خلافت به مفهوم در پی قومی‌دیگر آمدن و جایگزین آنان در زمین شدن است و نه خلافت الهی.

عنوان الگوی نوع انسان و عصاره بشریت، مسجود فرشتگان واقع شد؛ چون خطاب در این آیه متوجه نوع انسان است و از این که آدم بر اثر مقام خلافت مسجود فرشتگان قرار گرفت بر می آید که مقام خلافت نیز اختصاص به آدم ندارد.»[۱۷] البته اگر ما بودیم و فقط همین آیه شاید چنین استنباطی بیراه نبود اما با توجه به ادله دیگر دال بر خلافت اللهی شخص آدم، اندک ظهور این آیه نمی‌تواند دلیلی بر مدعای خلافت اللهی نوع آدم باشد. تعبیر خلقناکم و صورناکم به مفهوم آغاز خلقت انسانهاست که با آدم علیه السلام آغاز می‌شود و این اولین انسان که حجت و نبی خداوند است، مسجود فرشتگان واقع می‌شود. اگر آیه به مفهوم خلق و صورت پردازی بالفعل همه آدمها بود ـ که نیست ـ آنگاه ادعای مسجود واقع شدن نوع آدم، ظهور بیشتری می‌یافت.

۵. در روایاتی که از اهل بیت علیهم السلام در تفسیر آیات مورد بحث وارد شده است کمترین نشانه ای از تعمیم خلافت الهی به نوع آدمیان مشاهده نمی‌شود و همگی این مقام را مختص به آدم علیه السلام و ذریه معصوم او قلمداد کرده اند. در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام در تفسیر انی جاعل فی الارض خلیفة آمده است : یکون حجة لی فی ارضی علی خلقی (تا حجت من بر خلقم در زمین باشد) . امام علیه السلام در این آیه خلیفه را معادل حجت معصوم گرفته که امام و پیشوای مردم است . در واقع حدیث صراحت در جدایی بین خلیفه و حجت الهی با مردم غیر معصوم دارد .

در روایاتی که از اهل بیت علیهم السلام در تفسیر آیات مورد بحث وارد شده است کمترین نشانه ای از تعمیم خلافت الهی به نوع آدمیان مشاهده نمی‌شود و همگی این مقام را مختص به آدم علیه السلام و ذریه معصوم او قلمداد کرده‌اند.

حضرت علیه السلام در ادامه روایت، در تفسیر انی اعلم ما لا تعلمون می‌فرماید:

انی أرید ان أخلق خلقا بیدی و أجعل من ذریته أنبیا و مرسلین و عبادا صالحین و أئمة مهتدین و أجعلهم خلفاء علی خلقی فی أرضی ینهونهم عن معصیتی و ... (من اراده کرده ام موجودی را با دست خویش بیافرینم و از ذریه او پیامبران و رسولان و امامانی هدایت شده (و هدایت گر) به وجود آورم و آنها را خلفای (خویش) بر مردم در زمین قرار دهم تا آنان را از نافرمانیم باز دارند و...).[۱۸] مشاهده می‌شود که در این فراز از حدیث نیز سخن از خلافت الهی پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام است که حجت بر دیگر آدمیان می‌شوند و نه خلافت همه آدمیان در زمین.

در روایتی دیگر به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام، ایشان دایره خلیفة اللهی را بسیار محدودتر مطرح کرده اند: ابن شاذان از حضرت امام سجاد علیه السلام و ایشان از پدر بزرگوارش علیه السلام روایت کرده است که فرمود: حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: لعنت خدا بر هر کس که نگوید من چهارمین فرد از خلفای چهارگانه‌ام. حسین بن زید می‌گوید: به حضرت امام جعفر صادق علیه السلام عرض کردم: شما چیزی غیر از این، روایت کرده‌اید؛ این طور نیست؟ حضرت فرمود: بله، خداوند در آیات محکم کتاب خویش می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» پس آدم اولین جانشین خدا بود و نیز «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» و داوود علیه السلام دومی‌بود و سومی، هارون جانشین موسی علیه السلام بود که خداوند از قول موسی فرمود: «اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ» و علی علیه السلام جانشین محمّد صلی الله علیه و آله است. از این رو علی علیه السلام فرمود: من چهارمین فرد از خلفای چهارگانه‌ام.[۱۹]

البته روایت فوق نافی خلیفة اللهی سایر انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام نیست اما شاهدی دیگر بر رد تلقی خلیفة اللهی نوع انسانها است.

۶. روایات و ادعیه ما مملو از تعابیری است که از اهل بیت علیهم السلام با عنوان خلفاء الله فی ارضه یاد و ستایش شده است. بدیهی است که اگر مقام خلیفة اللهی مربوط به نوع انسان بود این تعابیر و ستایشها مفهومی‌نداشت و منصب خلیفة اللهی امتیازی ویژه برای آنان محسوب نمی‌شد. از جمله این روایات است:

ـ امام رضا علیه السلام: الائمة خلفاء الله فی أرضه[۲۰]

ـ امام هادی علیه السلام در زیارت جامعه : أشهد أنکم الائمة الراشدون المهدیون ...أیدکم بروحه و رضیکم خلفاء فی أرضه[۲۱]

۷. برخی نیز سخن از ذو مراتب بودن مقام خلیفة اللهی[۲۲] و یا خلافت کلیه و جزییه گفته و مراتب عالی و کلیه آن را برای انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام دانسته و مراتب نازله و جزییه آن را برای دیگر آدمیان، اما برای این سخن نیز دلیلی ارائه نشده است. در حقیقت مقام خلافت الهی در زمین همان مقام عصمت و حجت الهی بودن است که امری مشکک و ذو مراتب نیست و مصادیق مشخص و معینی دارد.

۸. فرموده اند: «این احتمال نیز وجود دارد که منشا پندار اختصاص مقام خلافت به انسان‌های کامل، خلط نظام تکوین و تشریع باشد؛ زیرا در نظام تشریع شرایط فراوانی در استخلاف مطرح است که لزوم وثاقت و امانت و طهارت خلیفه برخی از آنهاست، ولی آنچه در نظام تکوین راجع به استخلاف مطرح است قدرت بر ابتکار، و صلاحیت مظهریت اسمای حسناست، نه بیش از آن.»[۲۳] این سخن نیز که خلافت الهی در نظام تشریع از آن معصومین علیهم السلام و در نظام تکوین مربوط به همه آدمیان است، اگر چه

روایات و ادعیه ما مملو از تعابیری است که از اهل بیت علیهم السلام با عنوان خلفاء الله فی ارضه یاد و ستایش شده است. بدیهی است که اگر مقام خلیفة اللهی مربوط به نوع انسان بود این تعابیر و ستایش‌ها مفهومی‌نداشت و منصب خلیفة اللهی امتیازی ویژه برای آنان محسوب نمی‌شد.

از شدت غرابتِ قول به خلافت الهی نوع آدمیان و انسانها می‌کاهد اما باز فاقد هر گونه دلیل و مدرک است.[۲۴]

۹. قول به خلیفة اللهی عموم انسانها و نوع آدمیان با انسان شناسی ای که قرآن ارائه می‌دهد نیز ناسازگار است . اگر چه قرآن سخن از تکریم بنی آدم و تفضیل او بر دیگر مخلوقات می‌گوید اما در جنب این تمجید در مواضع متعدد به شدت انسان و آدمی‌را توبیخ و سرزنش می‌کند. به این آیات بنگرید:

انه لیؤوس کفور[۲۵]

ان الانسان لظلوم کفار[۲۶]

خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصیم مبین[۲۷]

ان الانسان لکفور مبین[۲۸]

خلق الانسان هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخیر منوعا الا المصلین[۲۹]

کان الانسان قتورا[۳۰]

انه کان ظلوما جهولا[۳۱]

قتل الانسان ما اکفره[۳۲]

یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم[۳۳]

۹. تفسیر محدث عالیقدر شیخ صدوق (ره) از آیه انی جاعل فی الارض خلیفة را در مقدمه اثر گرانقدرش، کمال الدین و تمام النعمة ، که با عنوان «الخلیفة قبل الخلیقة» آغاز می‌شود، ختم نیکوی این مقال قرار می‌دهیم:

«خلیفه پیش از آفرینش: اما بعد خدای تبارک و تعالی در کتاب محکم خود می‌فرماید: هنگامی‌که پروردگارت به ملائکه فرمود که من در زمین قرار دهنده خلیفه هستم. خدای عز و جل پیش از آفرینش از خلیفه سخن می‌گوید و این دلالت دارد که حکمت در خلیفه بر حکمت در آفرینش مقدم است و بدین دلیل است که بدان آغاز کرده است، زیرا او حکیم است و حکیم کسی است که موضوع مهم تر را بر امر عمومی‌مقدم دارد و این تصدیق قول امام جعفر صادق علیه السلام است که می‌فرماید: «حجت خدا پیش از خلق و همراه خلق و پس از خلق است.» و اگر خداوند خلقی را بیافریند در حالی که خلیفه ای نباشد، ایشان را در معرض تباهی قرار داده است و سفیه را از بی خردیش باز نداشته است، بدان گونه که حکمتش اقتضا می‌کند از قبیل اقامه حدود و به راه آوردن تبهکاران، در حالی که حکمت الهی اجازه نمی‌دهد، یک چشم به هم زدنی از آن صرف نظر شود. حکمت الهی فراگیر است همچنان که طاعت او نیز عمومیت دارد. و کسی که بپندارد دنیا لحظه ای بدون امام می‌پاید، لازمه اش آن است که مذهب برهمنان را در ابطال رسالت صحیح بداند. و اگر نبود که قرآن کریم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را خاتم الانبیاء نامیده، بایستی در هر زمانی پیامبری باشد، ولی چون ختم نبوت به صحت پیوسته است، بودن پیامبر پس از رسول اکرم منتفی است، تنها یک صورت معقول باقی می‌ماند که آن وجود خلیفه حق است. زیرا خدای تعالی به سببی نمی‌خواند مگر بعد از آنکه حقایق آن را در عقول تصویر کند و آنگاه که آن را تصویر نکند، دعوت الهی تحقق نیابد و حجت ربانی ثابت نشود و این بدان جهت است که هر چیزی با همانند خود الفت می‌جوید و از ضد خویش دوری می‌جوید و اگر عقل رسولان الهی را انکار می‌کرد، خدای تعالی هرگز پیامبری را مبعوث نمی‌فرمود.

مثال آن طبیب است، بیمار را با دارویی که موافق طبع اوست معالجه می‌کند و اگر درمان او با دارویی باشد که مخالف طبع اوست، بیمار را هلاک ساخته است. این ثابت است که خداوند «احکم الحاکمین» است و از هر حکیمی‌حکیم تر است. به سببی نمی‌خواند جز آنکه صورت ثابته ای از آن سبب در عقول موجود است. همیشه وضع خلیفه به حال خلیفه گذار دلالت دارد و همه مردم از خواص و عوام بر این شیوه اند. در عرف مردم، اگر پادشاهی، ظالمی‌را خلیفه خود قرار دهد، آن پادشاه را نیز ظالم می‌دانند و اگر عادلی را جانشین خود سازد، آن پادشاه را نیز عالم می‌نامند. پس ثابت شد که خلافت خداوند، عصمت را ایجاب می‌کند و خلیفه جز معصوم نتواند بود.

وجوب اطاعت از خلیفه

چون خدای تعالی آدم را در زمین به خلافت خود برگزید، بر اهل آسمان‌ها اطاعت او را واجب گردانید، تا چه رسد به اهل زمین. و چون خدای تعالی ایمان به فرشتگان را به خلق واجب گردانید و بر ملائکه نیز سجود به خلیفة الله را واجب ساخت و تنها یک تن از جنیان از سجده به او امتناع ورزید و خدا نیز خواری و پستی و هلاکت را بر او فرود آورد و او را رسوا کرد و تا روز قیامت دچار لعنتش ساخت. از این مطالب، رتبه و فضل امام دانسته می‌شود...

خلیفة اللهی عموم انسان‌ها و نوع آدمیان با انسان شناسی‌ای که قرآن ارائه می‌دهد نیز ناسازگار است . اگر چه قرآن سخن از تکریم بنی آدم و تفضیل او بر دیگر مخلوقات می‌گوید اما در جنب این تمجید در مواضع متعدد به شدت انسان و آدمی‌را توبیخ و سرزنش می‌کند.

برخی نیز سـخن از ذو مراتب بودن مقام خلیفة اللهی و یـا خلافت کلیه و جزییه گفتـه و مراتب عالی و کلیه آن را بـرای انبیاء و ائمه معصومین علیهم السـلام دانسـته و مراتـب نازلـه و جزییه آن را بـرای دیگـر آدمیان، اما برای این سـخن نیز دلیلی ارائه نشده است. در حقیقت مقـام خلافت الهی در زمین همان مقام عصمت و حجت الهی بودن اسـت که امری مشکّک و ذو مراتب نیست و مصادیق مشخص و معینی دارد.

و گفتـه خـدای تعالی «و اذ قال ربک للملائکـه انی جاعل فی الارض خلیفــه»، دلالت دارد به خلیفــه ای که اطاعت از او موجب هدایت ایشـان می‌گردد و آن اطاعت مقترن به توحید است و نافی واگذاری و سـتمکاری و تضییع حقوق از خدای تعالی است؛ مقصود از آن همـان خلافتی اسـت که به سـبب آن مقام ولایت درسـت می‌شود و حجت الهی به آن کامل می‌گردد و برای کسی عذری در غفلت از حق باقی نمی‌گذارد.

جز خدای تعالی کسی را نسزد که خلیفه برگزیند

و در سـخن خدای تعالی که فرموده اسـت: «و اذ قال ربک انی جاعـل فـی الارض خلیفة» کلمه «جاعل» که با تنوین ذکر شـده است، صفت خداوند است که نفس خود را بدان وصف فرموده است. یعنی نصب خلیفه را او انجام می‌دهد و لاغیر، و دلیل آن این است کـه در آیه دیگر فرموده: «انی خالق بشـراً من طین». که آنجا نیز خالـق را تنوین داده و خود را بدان وصف فرموده اسـت؛ یعنی این منم که خالق بشـر از خاکم و لاغیر. و کسی که ادعا می‌کند که او امام را برمی‌گزیند، ضروری است که بشر را از خاک بیافریند، و چون این معنی باطل است، آن نیز باطل خواهد بود زیرا هر دوی آنها در امکان واحدی است.

و وجه دیگر آن است که فرشتگان با همه فضیلت و عصمتی که دارند، صلاحیت انتخاب امام را نداشتند تا آنکه خداوند خود متصدی آن گردید و نه ایشـان، و به این اختیار بـر عامه خلایقش احتجاج فرمود که ایشـان را راهی در انتخاب خلیفه نیسـت، زیرا فرشتگان خـدا با همه صفـا و وفا و پاکدامنیشـان چنین اختیاری نداشتند. خداوند ملائکه را در بسیاری از آیاتش سـتوده اسـت و از جملـه می‌فرماید: ایشـان بندگانی گرامی‌اند و در گفتار، به خداوند پیشـی نجوینـد و در کردار به فرمـان اویند. و نیز می‌فرماید: ملائکه نافرمانی خدای تعالی در فرامین او نمی‌کنند و آنچه را که او فرمان دهد، همان را انجام می‌دهند. در این صورت انسـان با همه بـی خردی و نادانیـش چگونه و با چه صلاحیتی می‌تواند امـام را انتخاب کند. احکام غیـر امامت مثل نمـاز و زکات و حج و غیره را بنگرید؛ آیا خدای تعالی آن احکام را به مردم واگذاشته است؟ مسلماً در این احکام، مردم حق اختیار و انتخاب ندارند، پس چگونه مسئله امامـت و خلافـت را که جامع همه احکام و حقایق اسـت به مردم واگذاشته است؟

وجوب وحدت خلیفه در هر عصر

کلمه خلیفه در سـخن خدای تعالی اشاره دارد به اینکه خلیفه در هر عصری یکی بیش نیسـت و گفته کسانی که پنداشته اند، در هر عصری ممکن اسـت ائمه متعددی وجود داشته باشند باطل است و خدای تعالی بر یکی اکتفا کرده است و اگر حکمت خداوند اقتضای خلفای متعدد داشت، او اکتفای به یک خلیفه نمی‌کرد.

لزوم وجود خلیفه

و در سـخن خدای تعالی که فرموده: «و اذ قال ربک للملائکه» خطاب را متوجه پیامبرش ساخته است و این خطاب «ربک» بهترین دلیل اسـت که خدای تعالی امر خلافت را در امت پیامبرش، تا روز قیامـت ادامه خواهـد داد، زیرا زمین هیچـگاه از حجت الهی خالی نخواهـد بـود، و اگر مقصود ادامـه خلافت نبود، خطـاب «ربک» حکمتی نداشت و تعبیر «ربهم» مناسب مقام بود. به علاوه حکمت خدای تعالی در گذشته، مانند حکمت او در آینده است و با مرور ایام و گذشـت سالها دگرگون نخواهد شد و این بدان جهت است که او عادل و حکیم اسـت و با هیچ یک از آفریدگانش خویشی ندارد و او برتر از آن است.

وجوب عصمت امام

و در ایـن قول خدای تعالی «و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فـی الارض خلیفـة» معنایی وجود دارد کـه او تعالی و تقدس، جز افراد پاک باطن را خلیفه نمی‌سـازد، تا از خیانت برکنار باشـد؛ چون اگر شـخص آلوده ای را به عنوان خلیفه برگزیند، به مخلوقات خود خیانـت کرده اسـت؛ زیرا اگر دلالی، حمال خائنـی را برای تاجری بفرسـتد تا کالایی را برای او ببـرد و آن حمال در کالا خیانت کند، آن دلال هـم خائن خواهد بـود. پس چگونه خیانت بر خدای تعالی روا است؟ ... »[۳۴]

بعضی نیز آیاتی نظیر هو الذی جعلکم خلائـف الارض و یجعلکم خلفاء الارض را دلیل بر خلیفة اللهی نوع آدم دانسـته انـد اما بـه قرینه آیـات دیگر بـه همین سـیاق معلوم می‌شـود که ایـن خلافت بـه مفهـوم در پـی قومی‌دیگـر آمدن و جایگزین آنان در زمین شدن است و نه خلافت الهی.

پی نوشت‌ها:

۱ . رجوع کنید به : تفاسیر المیزان، نمونه و تسنیم
۲ . از جمله : کتاب اومانیسم اسلامی‌اثر دکتر شریعتی
۳ . بقره/ ۳۰
۴ . مگر در آثار برخی از فلاسفه و عرفای مسلمان که با توجه به نظریه وحدت وجود قول به خلیفة اللهی انسان امری غریب نیست .
۵ . بقره/۳۱
۶ . رجوع کنید به المیزان و تسنیم در تفسیر آیه فوق الذکر
۷ . بقره/۳۳
۸ . بقره/۳۴
۹ . انعام/۱۶۵
۱۰ . نمل/۶۲
۱۱ . یونس/۷۳
۱۲. اعراف/۶۹
۱۳ . اعراف/۷۴
۱۴ . مؤلف محترم تفسیر تسنیم نیز با اینکه قائل به خلافت الهی نوع انسان است اما استدلال تفسیر المیزان را به این آیات برای اثبات خلافت نوع انسانی رد می‌کند: «علامه طباطبایی (قدس سره) شاهد دیگری نیز ذکر کرده اند و آن آیاتی است که سخن از خلافت دارد و آن را به همه انسان‌ها استناد می دهد؛ مانند:اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح ،ثم جعلناکم خلائف فی الارض و یجعلکم خلفاء الارض، ولی از ملاحظه سیاق این آیات بر می آید که مقصود در این آیات، خلافت امتهای کنونی از امتهای پیشین است، نه خلافت نوع انسان از خداوند یا از جن یا انواع دیگر غیر از انسان.» (تفسیر تسنیم، جلد دوم، ص۴۳)
۱۵ . تسنیم ج ۳، ص ۴۱
۱۶ . اعراف/۱۱
۱۷ . تسنیم، ج ۳، ص ۴۲
۱۸ . تفسیر البرهان به نقل از تفسیر قمی، ج ۱ ص ۱۷۱ ، انتشارات اعلمی
۱۹ . تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۱۶۹
۲۰ . کافی، ج۱، ص ۱۹۳
۲۱ . تهذیب، ج ۶ ، ص ۹۷
۲۲ . در تفسیر تسنیم آمده است: «هر انسانی بر اثر این که استعداد او در حد معینی به فعلیت می رسد، از درجه خاصی از خلافت برخوردار و جانشین خدا در روی زمین می شود؛ جانشین که چون آیت و مظهر خداوند می تواند خلق و ابتکار داشته باشد و در موجودات عالم تصرف کند و استعدادها و امکانات بالقوه زمین و غیر زمین را به فعلیت برساند. حاصل این که، این مقام، امانتی است که بر دوش هر انسانی گذاشته شده است، گرچه بعضی از آنها به جای آن که از این امانت، در راه اراده صاحب امانت، بهره گیرند ظلم و جهالت پیشه کردند و ظلوم و جهول شدند و آن را در مسیر خواست‌های شیطان به کار گرفتند و دشمن را بر سر سفره دوست نشاندند. در مقابل، عده ای دیگر حق این منصب را ادا کردند و بعضی از این عده (انسان‌های کامل) همه شوون خلافت را رعایت کردند و به همه وظایفی که مستخلف عنه برای آنان معین کرده، لباس عمل پوشاندند.» تسنیم، ج۳، ص۴۸
۲۳ . تسنیم، ج ۳، ص ۴۹
۲۴ . آیت الله مصباح یزدی در یکی از آثارشان یاد آور می‌شوند: اینکه همه انسانها این مقام [خلیفة الله] را دارا باشند، گمان نمی‌کنم کسی که آشنایی با مبانی اسلامی‌داشته باشد، چنین چیزی بگوید. ... تنها کسانی چون انبیاء و ائمه معصومین سلام الله علیهم اجمعین می‌توانند چنین مقامی‌داشته باشند؛ گواه، عبارتی است که در زیاراتشان مانند زیارت جامعه می‌خوانیم: و رضیکم خلفائه فی ارضه» (معارف قرآن ۳-۱، ص ۳۶۶، انتشارات موسسه پژوهشی امام خمینی)
۲۵ . هود/۹
۲۶ . ابراهیم/۳۴
۲۷ . نحل/۴
۲۸ . زخرف/۱۵
۲۹ . معارج/۲۲-۱۹
۳۰ . اسراء/۱۰۰
۳۱ . احزاب/۷۲
۳۲ . عبس/۱۷
۳۳ . انفطار/۶
۳۴ . کمال الدین و تمام النعمة، ترجمه منصور پهلوان، ص ۷، انتشارات مسجد جمکران

نقد کتاب

■ آیا سلوک معنوی و تهذیب اخلاقی نیازمند مرشد و پیر و استاد است؟/ حسن میلانی
(نقدی بر کتاب «سیر الی الله» نوشته سید حسن ابطحی)

نقد کتاب

حسن میلانی

آیا سلوک معنوی و تهذیب اخلاقی نیازمند مرشد و پیر و استاد است؟

نقدی بر کتاب «سیر الی الله» نوشته سید حسن ابطحی

حجت الاسـلام و المسلمين حسن ميلانـی در سال ۱۳۳۸ در خانـواده‌ای مذهبی در شهرسـتان نيشـابور متولد شد. قبل از انقلاب در سـال آخر دبيرستان به خاطر علاقه شـديد به علـوم اهل البيت عليهم السـلام وارد حوزه علميه قم شـد. پس از طی دوره مقدمات، دوره سـطح را از محضـر آقايان آيات پايانـی، اعتمادی، سـتوده، مـدرس افغانـی، اشـتهاردی، حجتی‌زاده، كافی اصفهانی، مروج الشريعه، سـبط الشيخ و... اسـتفاده نمود و در دوره خارج از محضر آيات عظام وحيد خراسانی، بهجت، شـيخ هاشم آملی و اسماعيل زاده بهره برد.
ميلانی عـلاوه بر دروس فقه و اصول و كلام، اهتمام جـدی و دائمی‌به تدريس و تدرس و مباحثه كتب عقايد و معارف و متـون مكتب وحی، و مطالعه و تحقيق در قرآن و روايات اهل البيت عليهم السـلام تحت اشـراف مسـتقيم حضرت آيت الله بهجت و برخی اساتيد ديگر داشته است.
حجت الاسـلام و المسلمين ميلانی هم اكنون به تدريس سطح و خارج عقايد و معارف و كلام و فلسفه و عرفان و مبانی سير و سلوك، و تدريس تفسير قرآن كريم و توحيد مرحوم صدوق، و تدريس مباحث فرق و اديان، و نقد تصوف و شـيخيه، در حوزه علميه قم اشتغال دارد.
وی صاحب آثار متعدد چاپ شـده‌ای است كه از جمله آنها عبارت است از: فراتر از عرفان، وحدت يا توحيد، سراب عرفان و چرا مرا آفريدند؟
ميلانـی دارای آثـار چاپ نشـده نيز می‌باشد كه از جمله آن است: معرفـة الله تعالـی بـالله لا بالاوهام (عربـی)، اصـول فقـه المعـارف الالهيه (عربـی)، كدامين تفكيـك؟! (در معرفی و نقد مكتب تفكيك)، اثبات توحيد و بطلان وحدت وجود (فارسی)، فلاسفه و عرفا چه می‌گويند؟! (فارسـی)، كفايـة الحكمة در نقد مبانی نهاية الحكمـة و بداية الحكمة (فارسی)، شناخت مولوی و شمس تبريزی (فارسی)

اشاره
در عرفـان مصطلح و تصوف چنين مقرر اسـت كه فرد برای سـلوك معنـوی و وصول به كمالات اخلاقی، نيازمند مرشد و پير طريقت و استاد است و فرد طالب كمال بايد سر و دل سـپرده وی شـده و تحت تعليم و ارشاد و دستور العمل‌های صادره از او، سير معنوی خويش را آغـاز و به انجام برسـاند. اين القاء و تلقی، علاوه بر عرفـا و صوفيان گاه در آثار برخی از كسـانی كه شـايد به نوعی مدعی جدايی راه خويش از عرفان و تصوف هستند نيز مشاهده می‌شود. كتاب «سير الی الله» اثر آقای سيد حسن ابطحی با چنين نگاه صوفيانه ای به سير و سلوك معنوی نگاشته شده است.
مقاله حاضر به نقد كتاب مزبور پرداخته و با استناد به معارف نورانی اهل بيت عليهم السلام نادرسـتی انديشه «سرسـپردگی به استاد و پير و مرشد در امر سـير معنوی » را نشان داده است.

چرا اهل تصوف اصرار دارند كه مريدان و سالكان راه خويش را مطيع محض خود ساخته و بر وجود آنها حكومت و فرمانروايی مطلق داشته باشند؟! می‌گويند: مريد بايد در مقابل پير و راهنما و اسـتاد خود هيچ‌گونه چون و چرا نداشـته، به هر چه او را امر می‌كند از دل و جان گردن نهد، و دستورات او را به طور كامل پذيرا بوده، چشم‌بسته تسليم او باشد.
بديهی است اين دسـتور ايشان از خطرناك‌ترين اموری است كه كرامت و ارزش واقعی انسان ـ همان موجود آزاد و انديشمندی كه عقل او و تسليم مطلق در مقابل هر شخص غيرِ معصومی‌را به شـدت تخطئه می‌كند ـ را ناديده گرفته، و او را در پرتگاه ضلالت و گمراهی و بی‌هويتی رها می‌سازد.
چگونه می‌توان در مقابل انسـان غير معصوم ـ كه اگر هم عمدا قصد افسـاد و اضلال نداشته باشد، لااقل احتمال هر گونه اشتباه و نادانی درباره او داده می‌شود ـ تسليم بود؟!
امام صادق عليه السلام می‌فرمايند:
ايّاك أن تنصب رجلا دون الحجّة فتصدّقه فی كلّ ما قال.[1]
بپرهيـز از اينكه غير از حجت خدا كسـی را علم كـرده، و در هر چه می‌گويد تصديقش كنی.
جز حجت معصوم الهی كه ـ در ارتباط با وحی و تعليم الهی، نه به واسطه ارتباط و پيوند با شـياطين و جنيان و... ـ دانای حقيقی نهان و آشـكار، و هدايت‌گر واقعی بشـر است، چه كسی می‌تواند هدايت هميشگی خويشتن را تضمين كند؟! تا چه رسد به اينكه كسی مدعی پرچمداری هدايت ديگران بوده، و آنان را به تسليم مطلق در مقابل خويش فرا بخواند؟!
آشـكار اسـت با وجود چنين اصل باطلی ـ كه متأسفانه از اصول مسلم تصوف و عرفان می‌باشـد ـ راه هر گونه سوء استفاده برای فرصت‌طلبان و شيادان و خيانت كاران جامعه باز شده، به راحتی می‌توانند بر سر راه ساده‌لوحان و مريدان جاهل و نادان دام فريب گسترانيده، و از اين راه اهداف شوم خود را در لباس دين و هدايت و ارشاد عملی سازند.
دين مقدس اسـلام بر پايه اساسـی‌ترين اصول عقلی و برهانی بنا شـده است و هرگز حقانيت خود را در گرو خواب و خيال‌ها و امور عجيب و غريبی كه نشـان اعجاز نداشـته[2]، و صدور آن‌ها از جنيان و شـياطين هم ممكن اسـت ارائه نمی‌دهد، و ای بسا مشايخ و پيران و اسـاتيد اخلاق و سـير و سلوكی كه در پيوند با آنان نمايش زهد و تقوی در آورده، و بيرق سلوك و ارتباط با عالم غيب الهی برافراشته، و ساده‌لوحانی راحت‌طلب و گريزان از هر گونه تعلق و مسـؤوليت پذيری شـريعت نورانی به هوای پيمودن راه صد سـاله در يك شب بر اسـاس حسـن‌ظن بی‌مورد خود، به ايشـان دل داده، و گرد آنان در افت و خيزند كه آشكارا می‌بينيم هر روز بر تأليف و چاپ و نشر و تيراژ كتاب‌هايی كه در شرح احوال فريبای ايشان

نوشته می‌شود افزوده می‌گردد، و متقابلا هر لحظه خورشید فروزان تعقل و تدبر در آیات روشن‌گر کتاب خداوند، و سنت سر تا پا نور اهل عصمت الهی، و سیره محرّك و سازنده آنان بیش‌تر و بیش‌تر رو به تیرگی و خاموشی می‌رود.

دین مقدس اسلام بر پایه اساسی‌ترین اصول عقلی و برهانی بنا شده است و هرگز حقانیت خود را در گرو خواب و خیال‌ها و امور عجیب و غریبی که نشان اعجاز نداشته، و صدور آن‌ها از جنیان و شیاطین هم ممکن است ارائه نمی‌دهد.

خود باختگی و شیفتگی عمومی در مقابل سلوک‌های عرفانی

آیا به راستی چگونه می‌توان پذیرفت که ظهور امور عجیب و خارق العاده دلیل تقرّب به خداوند و ولایت صاحبان آن باشد، با اینکه این امور از افراد مختلف و با عقاید گوناگون حق و باطل و کفر و ایمان و الحاد و بت‌پرستی و لامذهبی، و حتی از جوکیان هندی صادر می‌شود؟!

آیا ایشان نمی‌دانند کسی که این امور را به ایشان می‌نمایاند و ایشان را بر آن وا می‌دارد و امور خارق عادت را بر دست ایشان جاری می‌کند، چه بسا شیطانی از شیاطین باشد که جانب سپاس ضلالت و اضلال ایشان را رعایت می‌کند؟! آری بدیهی است که شیطان نیز اولیاء و دوستان و مقربان خویش را تنها نگذاشته، و در این گونه امور حامی بی‌دریغ ایشان است.

وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ [3]

و همانا شیاطین با اولیای خویش وحی و نجوی دارند.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

همانا ابلیس میان آسمان و زمین عرشی ساخته، و رشته‌هایی به عدد ملائکه اختیار کرده، پس چون فردی را فراخوانده اجابتش کند و در عقبش رود، و قدم‌ها نیز به سوی او کشانده شود، ابلیس در نظرش ظاهر شده، و آن شخص به سوی او بالا برده شود.[4]

و قرآن کریم می‌فرماید:

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الانسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ *وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ».[5]

بنابراین پیداست که ظهور امور عجیب و خارق عادت بر دست ایشان اگر موجب سوءظن به ایشان نبوده، و دلیل بر نقص ایشان نباشد، هیچ دلالتی بر کمال ایشان نخواهد داشت.

صاحب کتاب قصص العلماء به نقل از عم خود آخوند ملا عبد المطلب رحمه الله می‌نویسد:

«به زیارت امام ثامن علیه السلام مشرف شدم و چندی در آن بلده مبارکه اقامت داشتم. پس درویشی که معروف به طی‌الارض بود پیدا شد و من با آن درویش رفاقت انداختم. از آن پس از او خواهش نموده که طی‌الارض را به من تعلیم کن. گفت: تو قابل نیستی. پس از اصرار بسیار گفت: اکنون که طالب آنی و خود را قابل می‌دانی پس دو شرط را با تو می‌گویم عمل کن، از آن پس به تو طی‌الارض را تعلیم می‌نمایم، شرط اول اینکه: این امامی که مدفون در این مرقد است باید امام ندانی!، دوم اینکه: تا یك هفته نمازهای یومیه را باید ترك کنی. گفتم: چنین کنم. پس آن درویش رفت و وقت نماز رسید، با خود گفتم که: امام را امام دانستن امر باطنی است و آن درویش را خبر از باطن من نیست، در ظاهر می‌گویم که او امام نیست و در باطن اعتقاد به امامت آن بزرگوار دارم. واما نماز، پس در خانه را می‌بندم و وضو می‌گیرم و نماز می‌کنم، و به درویش می‌گویم که من نماز نکرده‌ام. پس در خانه را بستم و وضو ساختم و به نماز ایستادم. ناگاه دیدم درویش در نزد من حاضر شد به من گفت که: من به تو گفتم که تو قابل نیستی. پس برفت و او را دیگر ندیدم».[6]

قال اللّٰه تعالی:

« مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الاخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الاخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ».[7]

کسی که توشه آخرت را بخواهد بر محصول او بیفزاییم، و آن که بهره دنیا را بطلبد از آن بدهیمش و برای او در آخرت نصیبی نخواهد بود.

عرفان و هواپرستی

روشن است رذائل اخلاقی چون جاه‌طلبی و طمع و شهوت و حیله و فریب در مجتمع انسانی بازار گرمی‌داشته بلکه رائج‌ترین کالای بازار است لذا تا از جهت عصمت الهی بر شخصی اطمینان نباشد هرگز نمی‌توان بر وی تکیه و اعتماد مطلق نمود، مخصوصا که در بین مدعیان مختلف سیر و سلوك و ایصال الی اللّٰه مسائلی رواج داشته و مستحسن شمرده می‌شود که با عقل و شرع و فطرت پاك انسانی سر سازش نداشته و نزد همگان از قبائح اعمال و افعال شمرده می‌شود. و چه بسیار ساده لوحانی که بی خبر از انحرافات باور نکردنی ولی واقعیت‌دار پیران و مشایخ و اساتیدی که تقوا و زهد و وارستگی از سیمای ایشان می‌بارد به ایشان سرسپرده‌اند و عاقبت گرفتار غول هوا و هوس ایشان شده دنیا و آخرتشان به طوفان شهوات آنان فنا شده است.

امام صادق می‌فرمایند:

إياكم وأولاد الاغنياء والملوك المرد فإن فتنتهم أشد من فتنة

العذاری فی خدورهن.[۸]

از پسران نوجوان ثروتمندان و پادشاهان بر حذر باشید که گرفتار آنان شدن، از گرفتار ماهرویان پرده نشین شدن شدیدتر است.

با همه این احوال سلوک عرفانی با لطائف الحیل این امر قبیح و انزجارآور را امری نیکو و مستحسن جلوه داده و برای اشباع غرایز حیوانی برخی اساتید سیر و سلوک، و بهره‌بردن از ساده‌لوحی و ارادت مریدان و جگرگوشه‌های آن‌ها، شهوات خود را «عشق مجازی» و «عشق عفیف!» نام کرده و آن را تحت عنوان پلی برای رسیدن به «محبت خداوند!»، در واقع وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف و اغراض آلوده و رسوای خود قرار داده‌اند که باید در مقاله ای مستقل بدان پرداخت.

وقتی که این اصول مسلم تصوف و عرفان مانند لزوم تسلیم و انقیاد صرف در مقابل استاد و پیر و مرشد و شیخ، و نیکو شمردن عشق مجازی و شاهد بازی و...[۹]، به هم ضمیمه شوند خدا می‌داند که عاقبت مرید و سالك بیچاره که به تمنای وصول به معنویت گول ایشان را خورده است به کجا خواهد کشید. از همین جاست که می‌بینیم که در اسلام هرگز به احدی اجازه داده نشده است که خود را جز در مقابل خداوند و اولیای معصوم او تسلیم مطلق و بدون قید و شرط کند.

نگاهی به کتاب «سیر الی الله»

«سیر الی اللّه» عنوان کتابی است که مؤلف آن نیز شرط اصلی سیر و سلوك و رسیدن به کمال را انقیاد صرف و تسلیم مطلق در مقابل شیخ ومراد و استاد دانسته می‌گوید:

«ناگفته پیداست که یك سالك الی اللّه بدون استاد و مرشد و بدون راهنمای بصیر و آگاه و بلکه مجتهد و متخصص در مسائل تزکیه نفس وشناخت روح و حالات و امراض آن نمی‌تواند به کمال برسد».[۱۰]

«استاد باید همانند پزشك متخصص اوّل مریضش را کاملا معاینه کند و مرض او را تشخیص دهد و دعا یا ذکر یا عبادت مناسبی را برای او تجویز نماید».[۱۱]

و نقل می‌کند که شخصی متوسل به حضرت امیر علیه السلام شده که ایشان او را از اولیای خود قرار دهند امام علیه السلام هم آقایی کرده و بنده نوازی فرموده و به قول خودشان: «و دستم را به دست استادی که از هر جهت دارای کمالات روحی بود داد، و او مرا وادار به تزکیه نفس و موفق به پیمودن سیر الی الله نمود».[۱۲]

نیز می‌گوید:

«جمعی گمان کرده‌اند که راه پر خطر سیر الی اللّه را بدون راهنما و استاد می‌توان پیمود، چه فکر اشتباهی! زیرا یاد گرفتن آسان‌ترین کارهای مادی دنیا بدون استاد و معلم میسر نیست پس چگونه می‌توان مشکل‌ترین کارها که آدم شدن وانسان کامل گردیدن باشد را بدون استاد و راهنما یاد گرفت، حافظ رحمه‌الله در این خصوص فرموده:

طی این مرحله بی‌همرهی خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی
گذرت بر ظلمات است بجو خضر رهی
که در این مرحله بسیار بود گمراهی[۱۳]

.. لذا من مایلم مقداری از تجربیات سالکین الی اللّه که با استاد سیر کرده و به مقصد رسیده‌اند و در مقابل کسانی که بدون استاد و سرخود حرکتی نموده و یا با قطاع الطریق‌ها و مدعیان ارشاد که گمراه کنندگان بندگان خدا هستند می‌خواسته‌اند سیر الی اللّه بکنند و موفق نشده‌اند نقل می‌کنم تا بتوانم حقیقت را بهتر برایتان بیان نمایم.»

> **چگونه می‌توان پذیرفت که ظهور امور عجیب و خارق العاده دلیل تقرّب به خداوند و ولایت صاحبان آن باشد، با اینکه این امور از افراد مختلف و با عقاید گوناگون حق و باطل و کفر و ایمان و الحاد و بت‌پرستی و لامذهبی، و حتی از جوکیان هندی صادر می‌شود؟!**

در جای دیگر، از زبان شاگردی دیگر تعلیم می‌دهند که:

«... و من بدون آن که متوجه باشم او چه خواهد کرد تسلیم دستورات او شدم ... و چون من مقید بودم هر چه او می‌گوید مو به مو عمل کنم و این تعهد را به او داده بودم ...»[۱۴]

و در جایی دیگر از قول یکی از کسانی که او را از شاگردان مکتب اهل بیت قلمداد کرده، می‌گوید که استادش به او گفته است:

«با دستوراتی که من به تو می‌دهم و تو گوش به حرف خواهی داد، این حالت در تو تعادل پیدا می‌کند من از او تشکر کردم و تعهد نمودم که هر چه می‌گوید عمل کنم و تحت فرمانش باشم.»[۱۵]

همچنین از قول یکی از ـ به تعبیر ایشان ـ موفق‌ترین شاگردان مکتب سیر و سلوك در ضمن نامه‌ای نقل می‌کند:

«من که شاگرد خوب استادم بودم و کوشش می‌کردم تمام دستورات استاد عزیزم را مو به مو اجرا کنم...».[۱۶]

و خلاصه با این گونه تعلیمات تا جائی که توانسته‌اند جناب استاد را از زبان شاگردان و مریدها، استاد و متخصص و واصل الی الله خوانده، و بارها جان شاگردان را فدای جان عزیز ایشان نموده‌اند! و به طور مستقیم و غیر مستقیم همه سالکان و مریدان الله را به مکتب سیر و سلوك و انقیاد صرف در مقابل دستورات وی فرا خوانده‌اند.

اما کیست بپرسد: سالك نادانی که ـ اگر هم از هزاران

ملا احمد نراقی:
«شیخ و مرشدی اکمل و اتم از نبی و ولی و ائمه طاهرین نتواند بود و آنچه شاید و باید در کلمات ایشان حاصل است و استخراج آنها از کلمات و اشارات ایشان اصعب نیست از شناختن شیخ و فرق میان شیاد و استاد»

فریب‌کاری و دغل‌بازی بسیاری از اساتید این راه صرف‌نظر کنیم ـ لاقل در هر قدمی‌احتمال اشتباه استاد می‌رود، چگونه باید اول با ایشان تعهد کند که همه دستوراتشان را مو به مو اجرا کند، و چشم بسته تحت فرمان و اراده او باشد؟! و در حالی که اصلا نمی‌داند او چه می‌خواهد به سرش بیاورد اول تعهد کند که به هیچ عنوان از فرمان او خارج نشود؟! مگر همان کسانی که به اعتراف خود شما به چنگ فریب‌کاران و دغل‌بازان و شیادان افتاده‌اند از همین مسیر غلطی که شما داعیه آن را دارید نرفته‌اند؟!

شاید ایشان بگویند که در انتخاب استاد باید کاملا دقت نمود تا به اشتباه و گمراهی نیفتاد، جواب این است که: اولا؛ اگر شاگرد این مقدار فهم و شعور و ادراک داشته باشد که اشتباهات استاد را بفهمد، خودش استادِ استاد می‌باشد و نیازی به این ندارد که اول تعهد کند که همه دستورات و فرامین او را مو به مو اجرا نماید و تسلیم محض او باشد، و اگر آن فهم و شعور را نداشته باشد چگونه می‌خواهد غلطهای او را تشخیص دهد و به انحراف کشانده نشود؟!

ثانیا؛ مگر دغل‌بازی و شیادی راههای مشخص و معینی دارد که قابل تشخیص، آن هم برای همگان باشد؟! و ثالثا؛ بر فرض که استاد آدم خوبی باشد و دغل‌بازی هم نکند اما اگر بعدا که چشمش به جمال و صورت زیبای شاگرد یا جیب پرپول و مقام انقیاد او افتاد و شیطان هم در دل استاد راه باز کرد و مشغول وسوسه شد و شاگرد بدبخت و نادان هم که صادقانه تعهد کرده است تسلیم باشد و به استاد حسن ظن هم دارد، و استاد نیز ماهرانه فوت و فن شیادی را می‌داند و همه راههای فرار را هم بر او بسته است، تکلیف چیست؟! مگر تاریخ مشایخ و پیران و استادان کم از این نمونه‌ها دارد که ایشان پس از سالها ریاضت و عبادت و استادی و سلوک با دیدن یک پرده از مناظر فوق، دل و دین از کف داده‌اند؟! واقعا آن کدام استاد ساده و خوش بینی است که خود را از کید و فتنه شیطان در امان داند! لذا وقتی به آن عالم گفته می‌شود اگر با زنی جوان خلوتی دست داد چه می‌کنید؟ می‌گوید: به خدا پناه می‌برم از این که به چنین صحنه‌ای مبتلا شوم.

و رابعا خود شما نوشته‌اید که شاگرد به مرشد گفت:

«من تا به حال چند اشتباه از شما دیده‌ام که خودتان اقرار کرده‌اید که اشتباه بوده است، راجع به آنها چه می‌گویید؟! او گفت: وقتی به کمال رسیدی این تناقضات برایت حل می‌شود.»![17]

خوب واضح است کسی که خیال کرده می‌تواند از شرافت انسانی و مقتضای عقل خدادادی خود دست بردارد و تسلیم آقای استاد باشد باید هم در برابر همه این تناقضات و خلاف شرعها سالهای سال صبر کند و شما هم هرگز حق مسخره کردن ایشان را ندارید، چه اینکه به عین مرام و راه و روش ایشان دعوت می‌کنید، فقط با این تفاوت که هر کدامتان به رقابت، دیگری را نفی و طرد می‌کنید.

مخالفت با اسم یا با اصل راه و روش؟!

در همین کتاب ایشان به شدت اقطاب صوفیه و مرشدها را کوبیده‌اند و تسلیم شدن در مقابل ایشان و اعتماد بر آنها را باطل شمرده‌اند،[18] اما جای این سؤال باقی است که آیا فرق اقطاب صوفیه و بقیه اساتید عرفانی که طالب سرسپردگی و تسلیم مطلق شاگردان می‌باشند فقط به نام است و لباس، یا به نحوه سلوک و کردار؟! مگر نه این است که اکثر بلکه همه اقطابی که ادعای تشیع دارند نیز روش و بدعت‌های خود را منتسب به خاندان مظلوم پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم می‌دانند، و با بدعت‌های خویش مدعی رساندن مریدان ساده لوح به خدا بر وفق مکتب وحی‌اند؟!

آیا اگر همان اقطابی که از نظر شما مردود و باطلند، تغییر لباس داده و به صورت یك روحانی مسلمان مدعی سیر دادن سالکان الی الله شدند تکلیف چیست؟! آن هم شاگردی که به قول شما مانند مسافری است که اختیار خود را به دست راننده می‌دهد و فقط می‌خواهد زودتر به مقصد برسد، و هیچ کاری ندارد که راننده او را از چه راهی می‌برد!

شفا یا داروی عوضی؟!

می‌گویند:

«اعمال مستحبه‌ای که در کتاب‌ها نوشته‌اند و از پیشوایان دین رسیده است، در حقیقت مثل داروهایی است که در داروخانه گذاشته باشند، اگر شما هر روز وارد داروخانه‌ای بشوید و مقداری از آن داروها را بردارید و بخورید کار درستی نکرده‌اید».[19]

و می‌گویند:

«پس بنابراین همان گونه که غیر مجتهد حق ندارد در احکام دین به رأی خود عمل کند و باید حتی در کوچك ترین حکم از احکام الهی تقلید نماید همچنین در تزکیه نفس و در معارف حقه الهی که مشکل‌تر از مسائل و احکام فقهی است باید استاد داشته باشد.»[20]

تشبیه کردن استاد اخلاق به پزشک و دارو و داروخانه و اینکه خودسرانه نمی‌توان هر دارویی را مصرف کرد بسیار بی‌ربط و غلط است؛ چرا نباید دعاها و اخلاقیات را به میوه‌ها و سبزیجات و غذاهای مقوّی و حیات‌بخش ـ گرچه این تشبیه نیز نادرست است ـ تشبیه کرد؟! آیا هر کس می‌خواهد غذا یا میوه‌ای بخورد باید اول به پزشک یا استاد مراجعه کند؟! خوب معلوم است که داروها آن هم فقط بعضی از آنها نه همه‌شان به مناسبت بعضی حالات نامتعادل مخصوص بدن و امثال آن، دارای خواصی متضاد ساخته شده‌اند که هر کدام را باید در حالتی مخصوص مصرف کرد به گونه‌ای که مثلا اگر کسی در حالت اسهال مسهل بخورد خطرناک خواهد بود و باید حتما داروهای قابض و امثال آن مصرف کند.

اما آیا دعاها نیز این طورند که مثلا اگر کسی رذیله حسد را دارا باشد و برای تکبر هم دعا بخواند کاری خطرناک کرده و داروی عوضی مصرف نموده است، اگر واقعا چنین باشد، پس باید قرآن خواندن هم که به قول ایشان داروی همین دردها و امراض روحی است با اجازه و تعیین آقای استاد باشد و الا ممکن است به جای مثلا سوره کهف، سوره یس را بخواند و مانند مریضی که سر خود دوای عوضی خورده است سکته کند و بمیرد!

آیا می‌توان اثر دعا و قرآن را که شفا و رحمت و ارتباط انسان با خداوند حی قادر حکیم رئوف است، با داروی بی‌عقل و شعور یکی دانست؟! مگر نه این است که دعا اگر ملحون یعنی نادرست و غلط هم خوانده شود، ملائکه آن را به صورت صحیح و درستِ آن بالا می‌برند؟

آیا این ادعا که بعضی دعاها و یا آیات نباید خوانده شود جز با تعیین و اجازه شیخ و مراد و پیر و استاد ـ آنهم قدم به قدم و مو به مو! ـ از دستورات و سیره اهل بیت علیهم السلام است یا از بدعت‌های صوفیه و مرشدان گمراه و جاه‌طلب؟!.

مسائل اخلاقی تا آنجا که مربوط به احکامی‌باشد که تقلید در آن راه دارد که حکمش مشخص است و در جایی که مسائل، فطری و ارشادی بوده و جنبه موعظه و تذکر داشته باشد، احدی احتیاج به استادی که در مقابل او تسلیم باشد ندارد، بلکه در این موارد گرهی وجود ندارد که به وجود گره‌گشایی آنچنانی نیاز باشد.

جدا کردن مردمان از معصومین علیهم السلام

باز از زبان یکی از علمای معاصر که از دیدگاه ایشان امروز یکی از اولیاء خداست تلقین می‌کنند که:

«خدای تعالی قرآن و کلمات هدایت کننده خود را تنها بر پیامبرش نازل کرده و تنها آن حضرت و اوصیایش در علوم و معارف دینی با خدا مرتبط بوده‌اند و سپس آنها با علماء و دانشمندان ارتباط داشته‌اند یعنی تنها متخصصین فنون دینی می‌توانسته‌اند معنی و حقیقت احکام و معارف مذهبی را درک کنند... پس بنابراین همان گونه که غیر مجتهد حق ندارد در احکام دین به رأی خود عمل کند و باید حتی در کوچک‌ترین حکم از احکام الهی تقلید نماید، همچنین در تزکیه نفس و در معارف حقه الهی که مشکل‌تر از مسائل و احکام فقهی است باید استاد داشته باشد».

این سخن از جهات متعددی باطل است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱ـ می‌گویند «همانطور که خدا فقط با پیغمبرش ارتباط داشته و پیغمبر هم با اهل بیتش، اهل بیت هم تنها با علما ارتباط داشته‌اند یعنی تنها ایشان حقیقت احکام و معارف را درک می‌کنند» و این پندار باطلی است، زیرا اگرچه تنها راه به شریعت هدایت‌گر الهی انبیا و اوصیا هستند و هر کس غیر از پیغمبر و امام از خدا سؤالی کند و حکمی‌بطلبد خداوند جوابش را نمی‌دهد ولی آیا غیر از علما و دانشمندان و متخصصان، هرگاه دیگران از امام و پیامبر چیزی خواسته و پرسیده‌اند جوابشان را نداده‌اند؟! و ایشان را همانطور که خداوند به پیغمبر و امام ارجاع می‌دهد به علما ارجاع داده‌اند؟! یا اینکه عوام‌ترین مردم به امام مراجعه کرده و جواب کافی و شافی و قابل عمل کردن گرفته‌اند و به درِ خانه استاد و شیخ هم حواله نشده‌اند.

فقیه و عالم نامی، مرحوم ملا احمد نراقی می‌گوید:

«شیخ و مرشدی اکمل و اتم از نبی و ولی و ائمه طاهرین نتواند بود و آنچه شاید و باید در کلمات ایشان حاصل است و استخراج آنها از کلمات و اشارات ایشان اصعب نیست از شناختن شیخ و فرق میان شیاد و استاد:

ای بسا ابلیس آدم روی هست
پس به هر دستی نباید داد دست[۲۱]

مبتدی بیچاره قوت شناختن شیخ و تمیز صادق و کاذب ندارد.[۲۲]

۲ـ این که می‌گویند تنها متخصصین می‌توانند حقیقت احکام و معارف را بیابند، لذا همانطور که در کوچک‌ترین حکمی‌باید تقلید کرد در تزکیه و معارف حقه نیز باید استاد داشت، از جهاتی باطل است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف ـ وجوب تقلید تنها در باب احکام است آن هم نه به طور کلی بلکه در محدوده‌ای معین که تفصیل بحث از آن در ضمن فتاوای اعلام مذکور است، امّا مسائل اخلاقی تا آنجا که مربوط به

انصاف این است که اگر فقهای بزرگ شیعه می‌خواستند به این گونه ادله و خوابها استناد کنند، و به این امضاها و مکاشفات دل خوش دارند و استنباط احکام کنند، امروز فقه ما آمیخته‌ای بود از خیالات بودائی‌ها، واوهام هندوها، و بدعت‌های صوفیان، و خرافات مسیحیان، و اندیشه‌های پوسیده یهودیان، و سیاست‌های مرموز کلیسای رم و اتیکان، و خلاصه رنگ و بوی همه چیز داشت جز قرآن و حدیث و اسلام.

احکامی‌باشد که تقلید در آن راه دارد که حکمش مشخص است و در جایی که مسائل، فطری و ارشادی بوده و جنبه موعظه و تذکر داشته باشد، احدی احتیاج به استادی که در مقابل او تسلیم باشد ندارد، بلکه در این موارد گرهی وجود ندارد که به وجود گره‌گشایی آنچنانی نیاز باشد؛ چنان که مرحوم نراقی نیز بدین مطلب اشاره فرمودند. و اما درباره معارف هم که تسلیم و تعبد و تقلید از اصل باطل بوده، و اگر هم کسی در معارف مطلب مشکلی را توضیح داده و قابل فهم کرده باشد دیگر طلب تسلیم و انقیاد شاگرد در آن مورد چه معنایی دارد؟!

ب ـ حتی در همان محدوده خاصی از احکام که تقلید در آن‌ها واجب یا جائز باشد نیز فقیه تنها حکم را بیان می‌فرماید و تطبیق حکم بر موضوع، در شأن و وظیفه فقیه نیست (و موارد استثنائی هم که وجود دارد ربطی به ادعای ایشان در این باره ندارد)، و هیچ فقیه دین مداری تسلیم مطلق بودن و اجازه گرفتن در عمل کردن مو به مو را شرط نمی‌کند، بلکه در این مورد تنها مکلف است که به تشخیص خود عمل کند، و لو اینکه در این تشخیص با مجتهد خود مخالف باشد. مثلا فقیه می‌گوید که خون داخل تخم‌مرغ نجس است اما آیا تخم مرغ خون دارد یا نه، تشخیص با خود مکلف است ولو اینکه در این مورد تشخیص فقیه بر خلاف تشخیص مقلد باشد و نیز مثلا اگر موردی را خود سالک موضوعِ حسد یا غیبت یا تکبر یا ... نداند و استاد او بداند، نظر استاد اعتباریِ نداشته و سالک باید به نظر خود عمل کند، یا اگر تشخیص داد که باید فلان دعا را بخواند و استادش چیز دیگری معین کرد ـ البته بر فرض که دعاها از این جهت تفاوت داشته باشند ـ هیچ وجهی ندارد که تابع و تسلیم جناب استاد باشد.

ج: تقلید تنها در صورتی جائز است که مقلد یقین به اشتباه مجتهد نداشته باشد، و فقیه مخالفت صریح با کتاب و سنت و ضرورت نکرده باشد.

وارد کردن خرافات مسیحیت به دین مقدس اسلام

کتاب «سیر الی الله» پس از قلم فرسایی‌های مفصل و بیان مطالب خود از زبان یك شخص اروپا زده که همه روزه به کلیسا می‌رفته، و حضور در مجالس علنی مسیحیت را خلاف شؤون اسلامی‌خود ندانسته، و به خاطر ساده‌لوحی و به دور بدون از معارف و تعلیمات ملکوتی اسلام، مجذوب کشیشان و مریدان نادان آنان شده، در شرح احوال مسیحیان می‌نویسد:

«بر صندلی اعتراف می‌نشیند و شرح گناهان خود را می‌گوید، و عقده دل خالی می‌کند! وسبك می‌شود، و کشیش به او امید می‌بخشد و او را از یاس و ناامیدی نجات می‌دهد. و به رحمت پروردگار مطمئنش می‌نماید، و محبت و مهربانی خدای تعالی را به او گوشزد می‌کند و قلب او را مملو از عشق به خدا کرده و او را آسوده خاطر به خانه بر می‌گرداند»[۲۳]

آری پر واضح است کسی که تا در مهد اسلام بوده است از دریای معارف اهل بیت علیهم السلام شبنمی‌بر صفحه روحش ننشسته، باید هم زشتی‌ها را این چنین زیبا ببیند، و مجذوب و فریفته بدعت گذاران شیفته دنیا و هواپرست مسیحی گردد و بالاخره آرزو کند که:

«ای کاش در اسلام هم مسئله اعتراف می‌بود که ما هم هر وقت گناه می‌کردیم، و یا اگر خطا و اشتباهی از ما سر می‌زد می‌توانستیم به یك وسیله‌ای خود را از عذاب وجدان نجات دهیم، و عقده دل را خالی کنیم و مطمئن شویم که از گناه پاك شده! و خدای تعالی را از خود راضی کرده‌ایم.»[۲۴]

گویا ایشان غافلند از اینکه خداوند حکیم ستار العیوب، هیچگاه برای آمرزش گناهان به این راه‌های فسادانگیز و خلاف فطرت دستور نداده، و گناهکار نادم و پشیمان را محتاج به رفتن نزد کشیشان و مرشدان، و اتاقهای خلوت استادان اخلاق، و تقدیم پول به صندوق‌های ایشان ندانسته است.

ایشان ادامه داده می‌نویسند:

«ولی موضوعی که می‌خواستم از شما استاد گرامی‌سؤال کنم این است که آیا در اسلام اعتراف به گناه جائز است یا خیر؟! اگر جواب مثبت است آیا پولی هم به هر عنوانی که باشد باید در مقابل گناه پرداخت یا خیر؟!...»[۲۵]

و آقای استاد ـ بعد از ادله‌ای که بررسی خواهیم کرد ـ در پاسخ می‌نویسند:

«باید توبه را با نظر استاد و کسی که می‌خواهد به سالك الی اللّه راه کمال را تعلیم دهد و او را پاك و آماده سیر الی اللّه نماید انجام دهد، و طبعا باید نزد او به گناهان خود اعتراف نماید»[۲۶]

و در جای دیگر:

«علاوه بر این که اعتراف به گناه نزد استاد نهی نشده، مورد تأیید آیات و روایات هم می‌باشد».[۲۷]

«... می‌توان از قضیه استفاده کرد که همه آرزوهای شما در اسلام عملی شده».[۲۸]

اصولا خداوند متعال، برنامه‌های شرع را به گونه‌ای تنظیم فرموده است که انسان دائما در حالت اعتدال زیسته و به افراط و تفریط نیفتد، بنابراین اگر کسی آنقدر غرق در شهوات و دنیاپرستی شد که اصلا میل و رغبت به آخرت و عبادت و... نداشته باشد به تفریط افتاده، و متقابلا اگر کسی با برنامه‌های حتی عبادی مانند روزه و نماز و امثال آن، ـ تا چه رسد به بدعت‌های صوفیان و ضلالت‌های جوکیان و مرتاضان ـ به حالتی رسید که از انجام تکالیف زندگی روزمره خود و اصلاح امور عیال و اولاد و کسب علم و هزاران تکلیف دیگر بازماند، نیز دچار افراط شده است.

«سالک الی اللّه باید اعتراف را در مقابل استاد و مرشد و راهنمای مخصوص در سیر و سلوک بنماید» [۲۹]

«استاد باید مقید باشد که او را خصوصی بپذیرد، و نگذارد کسی از گناه او مطلع شود و او را در خفاء و پنهانی راهنمایی کند.» [۳۰]

«شاگرد باید از استاد خود خجالت نکشد، و گناهانش را برای او مشروح و کامل بیان کند» [۳۱]

«شاگرد باید استاد خود را محرم راز و صندوق اسرار خود بداند، لذا دلیلی ندارد که گناهان خود را نزد او اعتراف نکند.»

«بنابراین اعتراف به گناه نزد استاد که محرم اسرار است، هیچ اشکال شرعی ندارد ... و حتی ... می‌تواند مبلغی به عنوان صدقه از شاگرد بگیرد و در راه خدا به فقرا و یا به مصرف کارهای خیر برساند.»

جالب‌تر اینکه ایشان از اینکه علمای هوشمند اسلام گول جلوه‌های فریبنده مسیحیت را نخورده‌اند، و این بدعت‌ها را داخل اسلام نکرده‌اند، اظهار تأسف کرده می‌گویند:

«بنابراین می‌بینید که تمام آنچه که شما آرزو داشتید که در اسلام باشد به نحو بهترش وجود دارد، ولی متأسفانه به آن عمل نمی‌شود.» [۳۲]

«و بالاخره بدون تردید مسئله اعتراف به گناه برای استاد، مشکلی به وجود نمی‌آورد و به هیچ عنوان اشکالی ندارد» [۳۳]

ایشان برای اثبات ادعای خود مبنی بر اینکه اعتراف به گناه نزد استاد اخلاق و سیر و سلوک و پرداخت پول به او، و بعد هم اطمینان خاطر دادن نماینده خداوند (!) یعنی استاد بزرگوارش یا مثلا کشیش مسیحی به آمرزیده شدن گناهان، امری نیکو و بلکه اسلامی‌است، ادله‌ای آورده‌اند که به بررسی آنها می‌پردازیم تا بر کسانی که مختصر آشنایی با مبانی فقه شیعه دارند، اعتبار ادعای ایشان که همراه با ادعای اجتهاد و تخصص در مسائل دینی و فقهی و سلوکی نیز هست آشکار شود.

دلیل اول ایشان: قصه بهلول نَبّاش. [۳۴]

دلیل دوم: آیه :

« وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ...» [۳۵]

دلیل سوم: رمانی که ترکیب یافته است از بعضی خواب‌ها و خیال‌ها و مکاشفات.

تفصیل دلیل اول ایشان و پاسخ آن

دلیل اول ایشان قصه شخصی است بنام بهلول، که سال‌ها کفن دزدی می‌کرده است، و با دختری که کفنش را دزدیده، خلافی انجام داده، و سپس پشیمان شده، نزد حضرت رسول صلی الله علیه وآله وسلم آمده، مانند زن جوان مرده گریه می‌کرده است که حضرت فرموده‌اند: مگر به پروردگارت شرك آورده‌ای؟ می‌گوید: نه. قتل نفس کرده‌ای؟! نه، پس خداوند گناهان تو را می‌آمرزد و لو از زمین‌های هفتگانه و دریاهای آن و ریگ‌های بیابان و درختان و آنچه در خلق خدا هست بیشتر باشد، بلکه اگر مانند آسمان‌های هفتگانه و ستارگان و عرش و کرسی باشد. و خلاصه بعد از آنکه جوان ساکت و آرام شد، حضرت یکباره فرمودند: حالا ای جوان یکی از گناهانت را شرح بده تا ببینم چه کرده‌ای و وقتی که آن جوان گناه خود را آشکار کرد گویا نظر حضرت برگشت و بی‌درنگ عتاب و خطاب کرد که: ای فاسق! از من دور شو که می‌ترسم من هم به آتش تو بسوزم! چقدر تو خود را به آتش جهنم نزدیك کرده‌ای. و آن قدر این جملات را تکرار کردند و به او اشاره فرمودند، تا او را از خانه‌شان بیرون نمودند. بعد همین طور قصه ادامه دارد که آن جوان سر به کوه‌ها می‌گذارد و بعد از چهل روز که درنده‌ها و وحوش به حال او می‌گریستند.آیه‌ای نازل شده، و خداوند پیامبرش را توبیخ می‌کند که چرا بنده‌اش را از خود طرد کرده است و تا آخر قصه.

بر کسانی که مختصر آشنایی با مبانی محکم فقه شیعه دارند، آشکار است که اصلا صحبت کردن پیرامون این روایت به عنوان سندی برای حتی یك مسئله جزئی فقهی، جز اتلاف وقت چیزی نخواهد بود.

با صرف نظر از اینکه سند روایت مشتمل بر اشخاصی مجهول الحال می‌باشد، و مخصوصا یکی از آنها ـ که ایشان آن را از بحار جلد ۶ صفحه ۲۳ و از امالی صدوق صفحه ۲۶ نقل می‌کنند ـ حسن ابن أبی الحسن بصری است، که ظاهرا همان حسن بصری معروف باشد که از سران صوفیه، و از بزرگ ترین دشمنان خاندان پاك پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم است و از جهت متن نیز ظاهر آن دارای تناقضات فراوانی است که جز با تأویلات بعیده و بلکه نادرست قابل قبول نخواهد بود، که از جمله آن است:

این شاگردِ خیالی ساخته ذهن استاد، هنوز در معنای لغوی عبادت گیر دارد، بعد می‌رود به خلوت خانه استاد تا رموز کار را به او بیاموزند، آنهم به شرط اینکه به کسی نگوید و اسرار را افشاء نکند! اگر تعلیمات و راه حل های استاد در این امور واضح و آشکار، راه حلی معقول و مستند به قرآن و سنت است، پس چرا در خلوت، آنهم با شرطِ تسلیم مطلق، و عدم ابراز رموز و افشای اسرار! و به طور سری و مرموز؟!

۱ـ چرا حضرت اول شرك را استثناء کردند؟ مگر توبه کسی که شرك آورده باشد و الان تائب و گریان است، دیگر پذیرفته نخواهد بود؟! اگر گفته شود که شاید سؤال آن حضرت از جهت دفع توهم آن شخص مبتنی بر غیر قابل مغفرت بودن شرك بوده است، جواب این است که مضافا بر اینکه چنین احتمالی فی نفسه جایی ندارد، روش آن حضرت نیز در برخورد با مشرکانی که اسلام می‌آوردند، چیزی نبود که بر کسی مخفی بماند، بلکه اصل دعوت از کفر به اسلام به نحوی صورت گرفته است که احتمال این توهم را از اساس برمی‌دارد. و اگر گفته شود که شاید این عملِ آن حضرت برای نشان دادن بزرگی گناه آن شخص بوده است، می‌گوییم مگر حضرت نمی‌توانستند این کار را به گونه‌ای انجام دهند که این گونه با سیره و سخنان خودشان به طور آشکارا متناقض نباشد؟!

۲ـ چگونه حضرت یکباره ـ نعوذ بالله ـ حرف‌ها و دلداری‌های خود را فراموش کردند، مگر گناه او از عرش و کرسی و جمیع آنچه در خلق خدا هست، و از خود خدا هم بزرگتر بود؟!

۳ـ چگونه حضرت فرمودند: «ای فاسق از من دور شو که می‌ترسم من هم به آتش تو بسوزم» در حالی که خداوند احدی را به گناه دیگری مؤاخذه نمی‌کند؟! و می‌فرماید: «ولا تزر وازرة وزر اخری، احدی گناه دیگری را به دوش نکشد».

مخصوصا که گناه او از گناهان عمومی و اجتماعی نبود که شخص دیگر به واسطه ترك نهی از منکر، و رضای ناشی از سکوت در مقابل آن، یا سیاهی جمعیت دیگران بودن، بر آن مؤاخذه گردد؟!

۴ـ چرا حضرت با آن اصرار و تکرار به او خطابِ «ای فاسق» کردند؟ در حالی که او تائب و نادم بود، و «التائبِ من الذنب کمن لاذنب له»[۳۶] «تائب از گناه همچون کسی است که گناهی نداشته باشد» و حقیقت بودن مشتق در مورد کسی که تلبس به مبدء درباره او منقضی شده است، مصحح این نیست که بعد از توبه با چنین عبارتی، تحقیر و رانده گردد و مطرود و غیر آمرزیده محسوب شود.

۵ـ اگر عمل طرد نمودن حضرت نسبت به او کار درستی بوده پس چگونه خداوند او را توبیخ می‌فرماید؟! مگر قرآن نمی‌فرماید: «إنّك لعلی خلق عظیم»[۳۷] «وما تشاؤون إلا ان یشاء الله»[۳۸]، بلکه راندن آن حضرت او را، مخالف ضرورت عقل و شرع و رویّه مسلم آن حضرت بوده، و جز با داستان سرایی‌های امثال مولوی و قصه مضحك و مسخره موسی و شبان او نمی‌سازد.

علاوه بر اینکه تعبیراتی در ضمن داستان گنجانیده شده است، که باور کردن آن را به عنوان یك امر واقعی بسیار مشکل می‌نماید، مانند «هفت سال» «چهل روز» و نفس «کفن دزدی کردن» و «گریه کردن حلقه‌وار وحشی‌ها و پرندگان بر گرد او»، که جز در داستان‌های خیالی قابل تصور و فرض نیست.

۷ـ با آن حرمت و احترامی که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم برای آبروی مؤمن قائلند، چگونه بعد از توبه کردن و سکوت جوان، این گونه او را به پرده‌دری و ریختن آبروی خود وادار می‌کنند؟

وسائل الشیعه از کافی نقل می‌کند که حضرت رسول صلی الله علیه وآله وسلم درباره شخصی که آمده و نزد آن حضرت به زنا اعتراف کرده فرمودند:

لو استتر ثمّ تاب کان خیرا له:[۳۹]

اگر بر کار خود پرده می‌کشید و توبه می‌کرد برایش بهتر بود.

آیا این اساتید اخلاق از آن حضرت خود را مهربان‌تر، پرده پوش‌تر، متخصص‌تر، و مأمون‌تر از خطا و لغزش می‌دانند که ایشان می‌نویسند شاگرد باید خجالت نکشیده و گناهان خود را برای استاد به طور مشروح و کامل آن هم در خلوت و پنهانی بیان کند؟!

۸ـ استاد که مدعی است باید شاگرد گناهکار را به خلوت ببرد و بعد پرده از کار و حیا و حرمت و آبروی او بردارد، پس چرا آن حضرت مثلا معاذ را از مجلس بیرون نکردند؟! و چرا آقای استاد از همین داستان بی‌اعتبار نتیجه نگرفتند که فساد و خطر خلوت کردن با جوانان ساده لوح و فرمانبر دختر و پسر ، آنهم در جائی که گناهان ذکر شود و پرده‌های حیا دریده گردد و آتش شهوات به جوش آید و...، از فسادِ ریختنِ آبروی اشخاص نزد دیگران کمتر نیست؟!

دلیل دوم و پاسخ آن

دلیل دوم ایشان این است که می‌گویند: «خدای تعالی می‌فرماید:

« وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ »[۴۰]

رذائل اخلاقی چون جاه‌طلبی و طمع و شـهوت و حیله و فریب در مجتمع انسـانی بازار گرمی‌داشـته بلکه رائج‌ترین کالای بازار است لذا تا از جهت عصمت الهی بر شخصی اطمینان نباشد هرگز نمی‌توان بر وی تکیه و اعتماد مطلق نمود، مخصوصا که در بین مدعیان مختلف سـیر و سـلوک و ایصال الی الله مسـائلی رواج داشـته و مستحسن شـمرده می‌شود که با عقل و شرح و فطرت پاک انسانی سر سازش نداشته و نزد همگان از قبائح اعمال و افعال شمرده می‌شود.

بر این اسـاس که قضیه و شـأن نزول این آیه و آیات بعد از آن به قرار زیر اسـت: گروهی از قوم یهود به نام بنی قریظه با ابولبابه مشـورت کردند که آیا تسلیم اسـلام و فرمان حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسـلم بشوند یا خیر؟، او در جواب آنها گفت اگر مسـلمان بشـوید پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم همه شما را می‌کشد و سـرتان را از تن جدا می‌کند، سپس از این عمل و گفتار خود که بر خلاف حقیقت بود پشـیمان شـد و اعتراف به گناه خود نمود، و خود را به عنوان مجازات به ستون مسجد بست. پس از آن آیه فوق نازل شد و خدای تعالی فرمود:

« عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ »

و ایشـان از این داسـتان چنین نتیجه می‌گیرنـد که: علاوه بر اینکه اعتراف به گناه نزد استاد نهی نشده مورد تأیید آیات و روایات هم می‌باشد.[41]

این استدلال ایشان نیز بی وجه است زیرا:

۱ـ شـأن نزول آیه منحصر به آنچه ایشـان نقل کردند نیست، بلکـه در این مورد اختلاف بوده و ایشـان بـه گمان اینکه این نقل موافق با ادعای ایشان است به بقیه موارد اشاره نکرده‌اند، و در عین حـال نـه در این نقل، و نه در نقلی که آیه را در مورد چند نفر که از رفتن به جنگ تبوک با رسـول خدا صلی الله علیه وآله وسلم تخلف کرده بودند می‌داند، اصلا اشاره‌ای به این ندارد که ایشان به گناهی پنهان در نزد حتی رسـول خدا اعتراف کرده باشـند،[42] تا چه رسـد به اعتراف به گناه در نزد اسـتاد اخلاق و انسان غیر معصومی که در معرض ابتلاء به هزاران فسـاد و هوس و شهوت، آنهم در اتاق‌های خلوت و دربسـته می‌باشـد، بلکه براساس اینکه شـأن نزول آیات، تخلـف افراد مذکور از حضور در جنگ، امری آشـکار بوده، و مجرد توبه و پشـیمانی صادقانه ایشـان را خداوند اعتراف نامیده است، در مقابل کسـانی که از تخلـف خود در باطن پشـیمان نبودند و تنها سـوگندهایی نفاق‌آمیز برای راضی کـردن مؤمنین می‌خوردند، کما اینکه در همان نقل مورد نظر ایشـان نیز ابولبابه نزد کسی اعتراف به گناه نکرد و بعد از اینکه از عمل خود پشیمان شد، نزد رسول خدا صلی الله علیه وآله وسـلم هم نیامد، بلکه به مسجد رفت و مشغول توبه شـد و خداونـد متعال همین ندامت و پشـیمانی صادقانه او را اعتراف نامیده است.

۲ـ بـر فرض غلط که ابولبابه نزد رسـول خدا بـه گناهان خود اعتراف کرده باشـد، مسـلم اسـت که این کار به خاطر حساسیت مأموریت او و اهمیت آن در سرنوشـت مسـلمانان، و تعیین موضع رسـول خدا صلی الله علیه وآله وسلم که حضرت در جریان ماهیت حقیقی واقعه قرار داشـته باشـند، و برای آینده تصمیم مناسـب را اتخاذ فرمایند، بوده است و این چه ربطی به این دارد که شاگردان و مریدها نزد آقای استاد، پرده از تمامی‌گناهان بین خود و خدای خود ـ که هیچ ربطی به مصالح اجتماعی مسـلمانان ندارد، و گناهکار به راحتی می‌تواند آبروی خـود را حفظ کرده و نزد خداوند متعال توبه کند ـ برداشـته و شرافت و کرامت انسانی خود را در حضور کشیش مسیحی یا مسلمان به خطر انداخته و تقدیم ایشان کند؟!

۳ـ بـر فرض کـه ابولبابه اعتراف کرده باشـد، از کجا فهمیدید که دلیل «عسـی‌الله» همان اعتراف اوست؟ و از کجا فهمیدید که خداونـد دارد اعتراف او را مدح می‌فرمایـد؟ و در مقام اِخبار صرف نیست؟!

۴ـ بر فرض غلط اندر غلط که هم اعتراف باشـد و هم ممدوح، از کجا فهمیدید که این عمل شرط قبولی توبه است آنهم در مقابل غیر معصوم؟!

بلکه شـما بنابر اسـتنادتان به آیه بهتر بود نتیجه می‌گرفتید که گناهکاران بروند در مجامع عمومی‌مسلمان و مساجد، فسق و فجور و گناهان خود را آشـکار کرده برای همگان بیـان کنند! و البته در این صورت راه سـودجویی‌های شخصی بسیاری از اساتید نیز بسته می‌شـد و نوامیس جوانان بی‌پناه نیز از دسترس خیانت‌های گرگان در لباس میش محفوظ می‌ماند.

افسانه و رمان، یا دلیل و برهان؟!

ایشان در مرحله سوم، برای تایید مطالب خود می‌گویند:

در مسـجد جمکران حاجتی می‌خواسـته و به نظرشان آمده که حاجتشـان برآورده شده اسـت، بعدا رفته‌اند به مشهد و شخصی به ایشـان تلفـن زده و بعـد از آن خـود او هم آمده و ابـراز کرده که در خواب سـیدی بزرگوار بعد از مقدماتی، کارت سـبزی به ایشان داده که آن را به آقای ابطحی بدهند، و باز شـب دوم، وخلاصه در شب سوم شـماره تلفن آقا را هم به ایشان داده‌اند. بعد ایشان تعبیر

چه بسیار ساده لوحانی که بی خبر از انحرافات باور نکردنی ولی واقعیت‌دار پیران و مشایخ و اساتیدی که تقوا و زهد و وارستگی از سیمای ایشان می‌بارد به ایشان سرسپرده‌اند و عاقبت گرفتار غول هوا و هوس ایشان شده دنیا و آخرتشان به طوفان شهوات آنان فنا شده است.

می‌کنند که خلاصه آن کارت سبز همان حاجت مسجد جمکران بوده است. سپس نوبت به یك مکاشفه می‌رسد که در طی آن باز بر همان آقا اثبات می‌شود که آن آقای دهنده کارت سبز حضرت ولی عصر علیه السلام بوده‌اند، و بعد هم مکاشفه‌ای از خود ایشان، که مجموعه آنها منجر می‌شود به اینکه همان برنامه مسخره مسیحیان یعنی اعتراف به گناه در نزد استاد، و ارائه پولی به عنوان مثلا صدقه برای پاك شدن از گناه و تزکیه، بـه صندوقی که به همین منظور گشوده شده است، همگی مورد تأیید و امضای امام زمان علیه السلام بوده است!!

در اینجا ایشان ـ به قول خودشان ـ برای اینکه می‌بینند این خواب‌ها و خیالها وافی به اثبات مطلوب نیستند، و عده‌ای با شك و تردید با این مسئله روبرو بوده‌اند و گروهی دیگر تسلیم؛ کم‌کم پای حضرت حجت علیه السلام را در بیداری به میان می‌کشند، که در مسجد الحرام به سید بزرگوار دیگری، با مقدمات خاصی، قرآنی بزرگ داده‌اند، و بعدا آن قرآن به ایشان رسیده و چون آن را باز کرده‌اند، در گوشه‌ای از صفحه‌ای از آن، امضایی به خط سبز به این مضمون: «الحجة بن الحسن العسکری» گذاشته شده است، که از دیدن آن امضا همه حاضران از حال رفته‌اند و جمعیت زیادی از شخصیت‌های مملکتی و علمی که از تهران و سائر نقاط در مجلس ایشان بوده‌اند، آنقدر آن امضای مبارك را به چشم کشیده‌اند که گوشه ورق قرآن نزدیك بوده است پاره شود!

ایشان به قول خودشان، اول از روی حس دیرباوری مقداری در آن امضا دقت کرده‌اند، ولی بعدا به نکته‌ای برخورده‌اند که از آن منتقل شده‌اند به اینکه تمامی کارهای ایشان درباره اعتراف و صندوق و... مورد تأیید امام زمان علیه السلام بوده است!

اما آن نکته چه بود؟! نکته‌ای است که اگر هر فرد ساده لوح دیگری به آن بر می‌خورد، ارتباط بین ایـن همه خواب و خیالها و مکاشفات را ـ البته بـر فرض که رمان و قصه نباشند و حقیقتی داشته باشند ـ می‌فهمید، ولا اقل احتمال می‌داد که مثلا جمعی از مسیحیانی که با هر حیله‌ای می‌خواهند حقایق اسلامی‌را به مسخره بگیرند، و خرافات خود را در اسلام داخل کنند و تا آنجا که حتی برای بچه‌های مسلمان کتاب «دخترك...» می‌نویسند و پخش می‌کنند، پیرامون ایشان را احاطه کرده‌اند، و به وسیله دست نشاندگان خود از شبهه و سؤال و شرح کلیسا شروع کرده، و چند تا خواب و خیال و مکاشفه دروغین دیگر هم بدان افزوده‌اند، و برای به دام انداختن ساده لوحانی که به نام خدا و معنویت و کمال و امام زمان، به سرعت فریب می‌خورند، همه آنها را با امضائی به نام آن حضرت که در حاشیه قرآنی بزرگ، آنهم در حاشیه آیات مربوط به قضیه ابو لبابه نقش شده است، به خدمت ایشان تقدیم نموده‌اند وبعد هم از ته دل به سادگی و اشك و آه و بوسه زدن ایشان بر آن امضاء خندیده‌اند؛

البته ایشان اول خـود را از این جهت نیز ستوده‌اند که راجع به قضایا و حکایات عجیب و غریب و غیر عادی ـ که سر تا سر زندگی و کتب ایشان را پر کرده است ـ بسیار دیر باور و احتیاط کارند ولی در عین حال تنها در این مورد، هرگونه احتمال خلاف و تشکیك را، بدون تردید دخالت شیطان و وسوسه می‌دانند! و تازه به احوال فقهای دیگر تأسف می‌خورند که چرا مانند ایشان به کنه ادله نمی‌رسند و اهل تحقیق نیستند. ایشان می‌نویسند:

«و اما چرا به مسئله اعتراف که آیات و روایات آن را با شرائطی مجاز دانسته عمل نمی‌شود، باید در جواب عرض کنم که در بین مسلمین، متأسفانه به مسئله تزکیه نفس و شرائط آن با مسامحه برخورد شده و مسائل آن تحقیق و اجتهاد نشده، والا در مسائل فقهی گاهی کمتر از این مدرك وجود دارد، ولی فقهاء با قاطعیت بیشتری به آن جواب داده‌اند، و بالاخره بدون تردید مسئله اعتراف به گناه برای استاد مشکلی به وجود نمی‌آورده و به هیچ عنوان اشکالی ندارد».[۴۳]

ولکن انصاف این است که اگر فقهای بزرگ شیعه می‌خواستند به این گونه ادله و خوابها استناد کنند، و به این امضاها و مکاشفات دل خوش دارند و استنباط احکام کنند، امروز فقه ما آمیخته‌ای بود از خیالات بودائی‌ها، واوهام هندوها، و بدعت‌های صوفیان، و خرافات مسیحیان، و اندیشه‌های پوسیده یهودیان، و سیاست‌های مرموز کلیسای رم و اتیکان، و خلاصه رنگ و بوی همه چیز داشت جز قرآن و حدیث و اسلام.

هدایت شرع یا روش جوکیان هند؟!

اگر کسی مختصر آشنایی با مبانی فقه شیعه داشته باشد می‌داند که فقهاء در این باره جایی برای تحقیقات سلوکیان عرفان‌زده باقی نگذاشته‌اند، لذا شما در کتب این جماعت، حتّی یك مطلب تحقیقی اخلاقی و سلوکی و فقهی نمی‌یابید که قبل از ایشان بیان نشده باشد، مگر تحقیقاتی که از مرتاض‌ها و جوکیان هندی و مسیحیان و امثال ایشان گرفته شده باشد، و به عنوان مکتب سلوکی اهل بیت علیهم السلام به شاگردان بی اطلاع و ساده لوح تحویل داده شده باشد.

چنان که مثلا صاحب کتاب مزبور می‌نویسند:

«استاد عزیزم فرمود این تمرین را چهل روز به ترتیب زیر بدون وقفه باید انجام دهی: روز اول نقطه سیاهی را به روی دیوار سفیدی

بگذار، و در مقابل آن چهار زانو بنشـین و پشـتت را راست نگهدار، و چشـمهایت را بدون آنکه پلك بزنی دو دقیقه به آن خیره كن، و تنها به نقطه سیاهی که روی سفیدی قرار گرفته فکر کن، و به چیز دیگر فكر نكن.»[44]

و ای کاش بسیاری از اساتید به جای طنزپردازی و ارائه اوهام و اندیشه‌های بی‌اساس خویش، دیگران را به امثال:

«صلّ صَلوةَ مُوَدِّع»[45]

«نمازی بجای آورً که با همه چیز در وداع باشی»

فرا می‌خواندند، تا هم خودشـان مزیت شـرع را بر سائر راه‌های سـلوکی به طور عملـی می‌یافتنـد، و هم مانع رجـوع دیگران به مکتب متعالی اهل بیت علیهم السـلام نمی‌شدند، و به نام کمال و معنویت این چنین نادانسته از مکتب اهل بیت علیهم السلاَم فاصله نمی‌گرفتند.

ایشان ادامه می‌دهند:

«دوم اسـتادم فرمود: همه روزه تا یك ماه به مدت پانزده دقیقه به پشـت بخواب و دسـتهایت را به دو طرف دراز کن، و پاهایت را بسته و چشمهایت را ...

سوم: اسـتاد مهربانم فرمود: و باز مثل برنامـه قبل عمل کن، ولی این مرتبه همانطور که خوابیده‌ای با سـر انگشت خود یك نقطه از بدنت را به آرامی‌به مـدت ده دقیقه لمس کن و ...»

و در صفحـات بعـدی این کتاب ، کارِ سـیر الـی اللهّ بـه بحث‌هـای تقویـت حافظـه، و تمرکـز فکر، و سـلف هیپنوتیزم و یوکامو دراولکس و تلقینـات و تصرفـات و دیگر چیزهائی که به قول ایشـان از نظر علمی‌بسیار با ارزش است، می‌انجامد.[46] در اینجا گویا ایشان یادشان رفته اسـت که به نام دین و شریعت و مکتب خاندان نبوت مردم را دور خود جمع کرده، و در موارد بسـیاری خودشـان این روش‌ها را مسـخره کرده‌اند، حتی بعضـی اذکار قرآنی و امثال آن را مثمر ثمر و دارای فائده چندانی ندانسـته‌اند مگر بعد از تحمل مشقّت بسیار و زحمات فراوان و صرف وقت بسیار و...

تا اینکه ایشـان از نظرات یك مرتاض هندی و رمز موفقیتِ(!) او در آن همه هنر و دانشـی(!) که داشـته است، و طریقهِ رسیدن او به تردسـتی‌ها و چشـم‌بندی‌ها و هیپنوتیزم و کلیـه علوم غریبه، و خلاصه اتلاف وقت‌ها و تضییع عمرها و برتری جوئی‌های نفسـانی انسـانی که برای عبودیت و بندگی، آنهم در طریق واضح و روشن شرع خلق شده است نه الوهیت و برتری جوئی خود، سخن به میان می‌آورند.[47]

وقتی که این اصول مسلم تصوف و عرفان مانند لزوم تسلیم و انقیاد صرف در مقابل اسـتاد و پیر و مرشـد و شـیخ، و نیکو شمردن عشق مجازی و شاهد بازی و... ، به هم ضمیمه شوند خدا می‌داند که عاقبت مرید و سـالک بیچاره که به تمنای وصول به معنویت گول ایشان را خورده است به کجا خواهد کشید. از همین جاست که می‌بینیم که در اسلام هرگز به احدی اجازه داده نشده است که خود را جز در مقابل خداوند و اولیای معصوم او تسلیم مطلق و بدون قید و شرط کند.

نردبان ترقی، انحرافی بزرگ

شایسته است در اینجا به نکته‌ای در نهایت اختصار اشاره کنیم، تـا یکی از بزرگترین انحراف‌هایی که برخی اسـاتید اخلاق، و بلکه مطلق عرفا و صوفی مسـلکان بـه آن دچارند، ـ و بر عکس، نفس همان امر نیز سبب اعتبار ایشان در نزد اکثر ساده لوحان شده است ـ معلوم شود.

و آن اینکه اصولا خداوند متعال، برنامه‌های شـرع را به گونه‌ای تنظیم فرموده اسـت که انسـان دائما در حالت اعتدال زیسته و به افراط و تفریط نیفتد، بنابراین اگر کسـی آنقدر غرق در شـهوات و دنیاپرستی شد که اصلا میل و رغبت به آخرت و عبادت و... نداشته باشد به تفریط افتاده، و متقابلا اگر کسی با برنامه‌های حتی عبادی مانند روزه و نماز و امثال آن، ـ تا چه رسـد به بدعت‌های صوفیان و ضلالت‌هـای جوکیان و مرتاضان ـ به حالتی رسـید که از انجام تکالیف زندگی و روزمره خود، و اصلاح امور عیال و اولاد و کسـب علم و هزاران تکلیف دیگر بازماند، نیز دچار افراط شده است.

خداوند چشـم را به انسان داده اسـت که با آن جلو پای خود را ببیند، و وسیله‌ای برای انجام کارهای او باشد، حال اگر کسی چشم خود را کور کرده تفریط نموده، و اگر ـ با هر وسیله‌ای ـ آنقدر نیروی چشـم و گوش خود را تقویت کرد که بر فرض پشت دیوار را ببیند، و یا سـخنان محرمانه مردمان را در خانه‌های ایشـان بشنود، افراط کرده و هر لحظه مرتکب هزاران گناه و معصیت می‌گردد.

بنابراین تلطیف و تقویت نفس به وسیله برخی داروها و ریاضات و برنامه‌های خاصی که صوفیه و کفار هندی سردمداران آن هستند، و در بیان تعلیمات کتاب سیر الی اللهّ نیز به برخی از آنها اشاره شد، به حدی رسید که مثلا از جنایت مخاطب، و گناهان نهان و مخفی او ـ البته با فرض اینکه این امور فی نفسـه ممکن باشـد و مداخله شـیاطین و جنیان در این امور را نادیـده بگیریم ـ خبر دهد، حالتی افراطی و غیر مستحسن است.

پس بالاترین حالت مطلوب همان اسـت که انسـان واقعا اوامر خداوند را امتثال نموده، از محرمات و منهیات اجتناب ورزد.

اصولا باید دانسـت که قدرت طبیعی انسـان در مقابل امکانات نفس همیشـه محـدود بوده، و اگر توانِ او از حـد مطلوب ـ که در

کتاب «سیر الی اللّه» پس از قلم فرسایی‌های مفصل و بیان مطالب خود از زبان یک شخص اروپا زده که همه روزه به کلیسا می‌رفته، و به خاطر ساده لوحی مجذوب کشیشان در شرح احوال مسیحیان می‌نویسد: «بر صندلی اعتراف می‌نشیند و شرح گناهان خود را می‌گوید، و عقده دل خالی می‌کند! وسبک می‌شود، و کشیش به او امید می‌بخشد و او را از یاس و ناامیدی نجات می‌دهد. و به رحمت پروردگار مطمئنش می‌نماید، و محبت و مهربانی خدای تعالی را به او گوشزد می‌کند و قلب او را مملو از عشق به خدا کرده و او را آسوده خاطر به خانه بر می‌گرداند»!!

نتیجه پیمودن راه‌های غیر شرعی حاصل می‌شود ـ فراتر رفت، موجب طغیان و انحراف او می‌گردد و این امر همانطور که در مادیات و ثروت و غنای ظاهری مشهود است، در مسائل نفسانی و باطنی نیز جریان دارد:

کَلا اِنَّ الانسانَ لَیَطْغَی * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَی.[۴۸]

انسان چون خود را مستغنی ببیند طغیان می‌کند.

بلکه این خطر درباره مطالب نفسانی به مراتب بیشتر بوده، و انسان را به الحاد و ادعای ربوبیت و نبوت و امامت و قطبیت وا می‌دارد.

چرا وحدت وجود؟

باید در این موضوع اندیشید که آنها که ادعای ربوبیت داشته و ندای «انا الحق» و «لیس فی جبتی سوی اللّه» و «سبحانی ما اعظم شأنی» سر داده‌اند و عاقبت برای توجیه عمل خود، بر خلاف وجدان و عقل و برهان و هدایت خداوندی، دم از وحدت وجود زده‌اند، از کجا به این انحرافات کشانده شده‌اند؟!

در این فرموده امام صادق علیه السلام تأمل کنید تا ببینید که افراط در به چنگ آوردن قدرت‌های نفسانی و تمرکز فکر و تلقینات و ریاضات افراطی در طی چله نشینی‌های منحرفانه، چگونه انسان را از حد اعتدال طبیعی خارج نموده و واقعیت را بر خلاف آنچه هست برای او جلوه می‌دهد و بیچاره سالك نمی‌داند کشف و شهودی که در نتیجه این اعمال خود ساخته او برایش حاصل می‌شود، از اثرات حشیش و بنگ کمتر نبوده، و عقل و ادراك طبیعی او را تحت الشعاع قرار داده است کما اینکه شیاطین و جنیان نیز از طرف دیگر به مدد آمده و بر توان ایشان می‌افزایند، تا بدانجا که قطبِ گمراه، قبله حاجات و کعبه آمالِ اهل سلوك گشته و صاد عن سبیل اللّه می‌گردد، و مردم به جایِ اینکه به آستان اولیای حقیقی خداوند روی آورند، به ایشان متوسل شده و دوای دردها و شفای امراض خود را از نخود و کشمش و انجیر و خرما و اثرات نفس ایشان می‌جویند و غافل از همه چیز هر خارق عادتی را کرامت، و هر ذی فنونی را ولی خدا می‌پندارند.

انسان به مقتضای طبع سرکش خود، پیوسته طالبِ علو و برتری بوده و آگاهانه و ناخودآگاه، در باطن خود در جستجوی ربوبیت است، و همین امر خود او را به اختراع این سبل متفرقه وا می‌دارد، و اگر هم با تکلف بسیار تا حدودی خود را مطابق ظواهر و دستورات شرع راه ببرد، باز هم پیوسته در جستجوی مطلوبِ باطلِ باطنی خود به سر می‌برد، و در فکر وصول به آن می‌باشد.

عبداللّه بن فضل هاشمی گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم چرا خداوند تبارك و تعالی، ارواح را پس از اینکه در ملکوت اعلایش در بلندترین مقام بودند، در ابدان قرار داد؟! امام علیه السلام فرمودند: «خداوند تبارك و تعالی می‌دانست که ارواح با آن شرف و بلندی که داشتند اگر به همان حال واگذاشته می‌شدند، اکثرشان در مقابل خداوند عزوجل ادعای ربوبیت می‌کردند، لذا به قدرت خویش آنها را در بدن‌هایی که از باب رحمت و مصلحت خواهی ایشان، برایشان مقدر فرموده بود، قرار داد. و هر یك از آنها را به دیگری محتاج و نیازمند فرمود، و بعضی را بر بعضی دیگر به درجاتی رفعت داده، و بعضی را به بعض دیگر کفایت فرمود. و پیامبران خویش را به سوی ایشان گسیل داشت، و حجت‌های خود را بر ایشان گماشت که ایشان را بشارت دهند و انذار کنند، و به راه عبودیت و تواضع برای معبودشان، به همان چیزهایی که ایشان را متعبد به آن فرموده است وادارند. و بر ایشان عقوباتی در حال، و عقوباتی در آینده، و نیز ثواب‌هایی در دنیا و آخرت منصوب فرمود تا بدان سبب به خیر و نیکی ترغیبشان کند، و از شر و بدی بازشان دارد. و با طلب معاش و مکاسب به خاکشان افکند تا بدانند که ایشان بندگانی مخلوق و مربوبند، پس به عبادت او روی می‌آورند و مستحق نعیم ابد و جنت جاودان گردند. و از فرا رفتن به سوی آنچه که حق ایشان نیست در امان بمانند. مگر نمی‌بینی که ایشان همگی طالب علو و برتری بر دیگرانند، تا آنجا که بعضی از ایشان به ادعای ربوبیت دست یازیده‌اند، و گروهی دیگر ادعای نبوت بدون حق کرده‌اند، و دیگرانی به باطل دعوای امامت سرداده‌اند. در حالی که نقص و عجز و ضعف و خواری و حاجت و فقر و آلام پیوسته، و مرگی را که برایشان غالب است و همه را به چنگ دارد، در وجود خود مشاهده می‌کنند!. پسر فضل، همانا خداوند تبارك و تعالی جز آنچه به خیر و صلاح بندگان بوده و برای ایشان نیکوتر است انجام نمی‌دهد، و به مردمان ستم روا نمی‌دارد، ولکن مردمان به خویشتن ستم می‌کنند.»[۴۹]

کتاب «سیر الی الله» تحت تاثیر مسیحیت می نویسد: «ای کاش در اسلام هم مسئله اعتراف می‌بود که ما هم هر وقت گناه می‌کردیم، و یا اگر خطا و اشتباهی از ما سر می‌زد می‌توانستیم به یک وسیله‌ای خود را از عذاب وجدان نجات دهیم، و عقده دل را خالی کنیم و مطمئن شویم که از گناه پاک شده! و خدای تعالی را از خود راضی کرده‌ایم.»!

هدف چیست؟!

کتاب «سیر الی الله» گر چه مطلوب وهدف بودن مکاشفات و دیدن انوار و... را در چندین جای خود نفی کرده است، اما در جاهای بسیاری مثلا در صفحه ۶۹ احوال شخصی را می‌نویسد که سالها مشغول عبادت و انجام واجبات و ترک محرمات بوده است، به گونه‌ای که همه مردم او را آدم خوبی می‌دانسته و فکر می‌کرده‌اند ایشان باتقواترین مسلمانان هستند، تا اینکه کم کم کسل و خسته شده به بعضی از روحانیون مراجعه کرده است، و آنها او را به انجام واجبات و ترک محرمات دستور می‌داده‌اند. وی می‌گوید: من در دل به آنها می‌خندیدم زیرا آنها اطلاع نداشتند که من حتی مستحبات را هم انجام می‌دهم، و مکروهات را مقیدم ترک کنم. و بعدا به حالتی رسیده است که به رفیقش می‌گوید: ای رفیق، من دیگر خسته شده‌ام، فکر می‌کنم معنویتی در کار نباشد، ما بی‌خود وقتمان را به این مسائل گذرانده‌ایم، زیرا با اینکه من آن همه زحمت کشیده‌ام به جائی نرسیده‌ام!، چیزی از معنویت نفهمیده‌ام، بی‌جهت به ما می‌گفتند اگر کسی چهل روز با اخلاص عمل کند، و یا به وسیله نوافل به جائی می‌رسد که چنین و چنان می‌شود و دارای نفس قدسی می‌گردد ... پس چرا من به جائی نرسیده‌ام! ... بعد خلاصه راه به آن عالم بزرگ، آن ولی خدا، و آن استاد عظیم الشأن(!) می‌برد و ایشان رمزی را به ایشان می‌گویند و دستور می‌دهند که آن را به کسی نیز نگوید(!) و خلاصه، اینها همه مقدمه است برای اینکه بگویند انسان برای تحصیل موفقیت باید به نزد استاد برود، تا ایشان در خلوت ساده‌تری مسائل را به عنوان رموزی پنهان و دور از دسترس بیان فرمایند.

و در پایان می‌گوید:

«و الا اگر انسان بدون راهنما و معلم کار کند به هیچ موفقیتی نمی‌رسد، و خسته هم خواهد شد و همان حالتی را که من در اثر عبادت‌های بی‌حساب و بی‌نظم در خود به وجود آورده بودم برای او به وجود خواهد آمد».[50]

و از زبان شاگرد دیگری می‌نویسد:

«روزی استادی، مرشدی، حکیمی‌و بهتر بگویم طبیب روحی که جانم به قربانش باد، مرا ... کاملا راهنمایی کرد و از سرگردانی و حیرت نجاتم داد، زیرا سالها من مشغول دعا واعمال مستحبه بودم و به نتیجه‌ای نرسیده بودم».

اینک باید پرسید که:

۱ـ مگر این آقایانی که به خیال خود تمامی‌تکالیف شرعیه خود چه واجب و مستحب را انجام داده‌اند و خلاصه ـ البته باز هم به خیال خود ـ در عبودیت حق به کمال رسیده‌اند، دین را چگونه شناخته‌اند، و از کمال چه برداشتی دارند که با این همه، هنوز خود را بدون هیچ نتیجه‌ای می‌دانند؟! اگر به هوای کشف و شهود و تسخیر و تصرف و قدرت نمائی نیستند، پس بعد از انجام ـ باز هم به خیال خودشان ـ تمامی‌تکالیف و وظائفشان، دیگر ادعای به نتیجه نرسیدن چه معنایی دارد؟!

این شاگردِ خیالی ساخته ذهن استاد، هنوز در معنای لغوی عبادت گیر دارد، بعد می‌رود به خلوت خانه استاد تا رموز کار را به او بیاموزند، آنهم به شرط اینکه به کسی نگوید و اسرار را افشاء نکند! اگرتعلیمات و راه حلهای ایشان در این امور واضح و آشکار، راه حلی معقول و مستند به قرآن و سنت است، پس چرا در خلوت، آنهم با شرطِ تسلیم مطلق، و عدم ابراز رموز و افشای اسرار؟! و به طور سری و مرموز؟! و اگر ایشان نمی‌خواهند در آخر این قصه، راه را ارائه دهند، پس چرا اصل اشکال را با این طول و تفصیل مطرح می‌کنند؟ آیا هیچ هدف دیگری جز همان دعوت به نزد استاد و تسلیم در مقابل ایشان در کار نیست؟!

چنان که در داستان صفحه ۲۱۸ و ۲۱۹، دیگری از استاد بزرگوار استمداد می‌نماید و می‌گوید که او دست مرا گرفت و به اتاق خلوتی برد و گفت: فرزندم ...، و در آنجا به ایشان دستور تمرکز فکر می‌دهد. خوب مگر دستور تمرکز فکر هم استاد خصوصی و اتاق خلوت می‌خواهد یا اینکه اینها همه برای از بین بردن وحشت و دغدغه خاطر مریدان ساده لوح از رفتن به خلوت خانه، و نیز تسلط کامل اساتید بر ایشان می‌باشد؟!

۲ـ این چه غرور عجیب و غفلت بزرگی است که انسان این گونه ادعاها را داشته و توبه خود را توبه نصوح شمرده و خیال کند تمامی‌تکالیف و وظائف خود را انجام داده، هیچ گونه تقصیری در مقابل خداوند متعال ندارد؟!

خوب بود اینان لااقل یك بار هم که شده دعای استغفار حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در صحیفه علویه و امثال آن را می‌خواندند، و در دعای ابی حمزه و سائر مناجات‌های معصومین علیهم السلام تدبر می‌نمودند، تا اندکی با ماهیت گناهان آشنا شده، حقیقت اعمال خود را بشناسند و اینگونه شاگردان بی‌خبر را به حسن ظن به خود وادار نکنند.

رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم می‌فرمایند:

«ان حقوق الله اعظم من ان یقوم بها العباد، وان نعم الله عزوجل اکثر من ان یحصیها العباد، ولکن امسوا تائبین و اصبحوا تائبین»[51]
همانا حقوق خداوند، بزرگتر از آن است که بندگان به آن قیام کنند، و نعمت‌های او فزون‌تر از آن است که ایشان آن را احصاء نمایند، ولکن صبح و شام تائب و نادم باشید.
امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:
به خدا سوگند اگر مانند زنان فرزند مرده دیوانه وار ناله سر می‌دادید، و مانند خائفانِ منقطع و ناامید از همه جا، فریاد استغاثه برمی‌داشتید، و برای تحصیل قرب خداوند و بالا رفتن درجه‌ای، یا آمرزش گناهی که کاتبان الهی آن را احصاء کرده و رسل او محفوظ داشته‌اند، از اموال و اولاد خود دست بر می‌داشتید، باز هم در برابر ثوابی که به آن امید بسته‌اید، و عقابی که از آن در هراسید و امان می‌طلبید، اندك و ناچیز بود. به خدا قسم اگر قلبهایتان آب می‌شد، و از ترس خداوند از چشمهایتان خون فوران می‌کرد، و به اندازه عمر دنیا با بالاترین عمل و جدیتِ تمام، زندگی می‌کردید، باز هم اعمالِ شما حقِ نعمت‌های خداوند را کفایت نمی‌کرد، و جز به رحمت و منت او شایسته بهشت نبودید.»[52]
گویا ایشان غافلند از گناهانی که گاهی خداوند متعال در ازای آنها به بنده خطاب می‌فرماید که دیگر هرگز تو را نخواهم آمرزید.
ابو هاشم جعفری گوید:
شنیدم که امام عسکری علیه السلام می‌فرمودند: از گناهانی که آمرزیده نمی‌شود این است که انسان بگوید: کاش به غیر از همین گناه مؤاخذه نمی‌شدم! من با خود گفتم: این چه مطلب دقیقی است، پس می‌سزد انسان درباره خویشتن بسیار جستجوگر باشد که حضرت به من روی نموده فرمودند: بله ابا هاشم، حدیث نفست را دنبال کن، همانا شرك آوردن در مردمان از راه رفتن مور بر سنگ صاف، در دل تیره شب و بر صفحه سیاه، نهان‌تر است![53]

تلطیف و تقویت نفس به وسیله برخی داروها و ریاضات و برنامه‌های خاصی که صوفیه و کفار هندی سردمداران آن هستند، و در بیان تعلیمات کتاب سیر الی الله نیز به برخی از آنها اشاره شد، به حدی برسد که مثلا از جنایت مخاطب، و گناهان نهان و مخفی او ـ البته با فرض اینکه این امور فی نفسه ممکن باشد و مداخله شیاطین و جنیان در این امور را نادیده بگیریم ـ خبر دهد، حالتی افراطی و غیر مستحسن است.

خشوع و گریه بدعت گذاران!

با این حال دیگر مغرور شدن انسان به اشك و آه و دعا و گریه و عبادتِ خود و استادش، بسیار جاهلانه و ساده لوحانه است.
امام کاظم علیه السلام از پدرانشان از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نقل می‌فرمایند:
من عمل فی بدعة خلاه الشیطان والعباد والقی علیه الخشوع والبکاء.[54]
هر کس در راه بدعت به عملی پردازد، شیطان بین او و عبادت مانع نخواهد شد، و او را اهل خشوع و گریه قرار می‌دهد.
و چه گناهی بزرگتر از اینکه انسان با نوشتن یك رشته سخنان باطل و استدلالات و خواب‌های بی اساس، دین خدا را تحریف کرده و موجب گمراهی هزاران افراد ساده لوح گردد.
امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:
«در گذشته زمان، مردی از راه حلال به طلب دنیا رفت و به نتیجه نرسید، پس از راه حرام آن را طلب کرد باز هم بر آن دست نیافت. شیطان آمده به او گفت: تو از راه حلال به طلب دنیا برآمدی و به آن نرسیدی، از راه حرام هم رفتی بر آن دست نیافتی، آیا می‌خواهی چیزی به تو بیاموزم که دنیایت آباد و تابعان و شاگردان تو فراوان شوند؟! گفت: آری، شیطان گفت: راه و روش و دین جدیدی اختراع کن، و مردمان را به سوی آن فراخوان، او هم همین کار را کرد و مردم نیز اجابتش کردند، و مطیع او شدند و به دنیا دست یافت. تا اینکه پشیمان شده با خود اندیشید که این چه کاری بود کردم. بدعتی گذاشتم و مردم را به آن دعوت کردم. دیگر فکر نمی‌کنم که توبه‌ای برایم باشد، مگر اینکه نزد هر کس که او را به خویش دعوت کرده‌ام بروم و او را برگردانم. پس نزد یارانش آمده و می‌گفت: آنچه شما را به آن فرا خواندم باطل بود و خودم ساخته بودم، اما ایشان (که هر کدام تحت لوای ایشان و دین جدیدشان به پست و مقامی‌رسیده و لذت دنیا را چشیده بودند) می‌گفتند که دروغ می‌گوئی حق همان است، ولکن تو در دین خود شك کرده‌ای و اینك از آن برگشته‌ای، چون حال را بدینسان دید، ریسمانی برداشته و به میخی بسته به گردن خود انداخت و گفت: تا خدا توبه مرا نپذیرد آن را باز نمی‌کنم. خداوند عزوجل به یکی از انبیاء وحی فرستاد که به فلانی بگو: به عزت خودم سوگند اگر آنقدر مرا بخوانی که بندهایت از هم بگسلد اجابتت نخواهم کرد، مگر اینکه هر کس را که بر دعوت تو مرده است زنده کنی تا از دین تو برگردد.»[55]
بنابراین معلوم می‌شود که بعضی از گناهان مانند ادعای نبوت و امامت و الوهیت به دروغ و باطل، و بدعت گذاشتن در دین و به گمراهی کشاندن مردمان، بزرگتر از آن است که به مجرّد پشیمان شدن و یا حذف آنها از متن کتابی آمرزیده شوند، و تمامی‌اثرات

آنهــا محو و نابود گردد و تکلیف دیگری بر گردن مدعی باطل و یا مؤلف آن باقی نماند. علاوه بر اینکه، تنها کســی می‌تواند از نظرات اشــتباه فقهی خود برگشته و در عین حال معذور باشد که به استناد کتاب و سنت اجتهاد کرده باشد و بعد اشتباه خود را بفهمد، اما کسی که با کشــف و شهود به مطلب می‌رسد، و بر افکار خودساخته‌اش مهــر تأیید امام زمان علیه الســلام را می‌زنــد، و بدعت‌های خود را به امضای امام زمان علیه الســلام به مــردم تحویل می‌دهد، دیگر چگونــه می‌تواند مطالب خود را باطل و اِشــتباه بدانــد؟! آیا در این صورت منظورش این است که ـ نعوذ باللّه ـ امام زمان علیه السلام اشــتباه فرموده‌اند؟! و یا اینکه همه مکاشــفات و خواب‌ها و خدمت امام زمان رسیدن‌های در خواب و بیداری در این باره دروغ و باطل بوده است؟! و بنابراین تکلیف بقیه تشرفات و مکاشفات ایشان ـ که بزرگترین وسیله ایشان برای جذب کردن ساده لوحان می‌باشد ـ چه می‌شود که درباره هر مطلبی که مطرح می‌کنند، بلافاصله خواب‌ها و مکاشــفات و ارتباطات با امام عصر علیه السلام را درست مطابق آنچه در صدد اثبات آن هســتند، ردیف می‌کنند که گویا تمام عوالم ملك و ملکوت و غیب و شــهود و ملائکه و جن و کارگزاران عالم برزخ، همه به استخدام ایشان درآمده‌اند، و جز تأیید مطالب و افکار و نوشته‌های ایشان کاری ندارند!!

غرور حاصل از سلوک نردبانی

یکــی از بزرگترین خطرهائی که در این نحوه ســلوک نردبانی، سالکان را تهدید می‌کند، و غالبا به آن گرفتارند همان حالت غروری اســت که به بهانه حســن ظن به پروردگارِ خود بــه آن افتاده‌اند، و خیال کرده‌اند که توبه هم مثلا دورانی خاص و مرحله‌ای مشــخص دارد، لذا حرف‌هایشــان پر اســت از اینکه مثلا یك ســال مشغول توبه بودم، و اکنون در مرحله فلان هســتم و... فلان مرحله را طی کرده‌ام و....

مراحلی که همه وهم است و غرور، و اگر خداوند متعال لحظه‌ای انســان را به خود واگذارد، آنگاه معلوم می‌شــود که طی این مراحل خواب بوده است و خیال، و غرور بوده است و استدراج.

ایشــان می‌گویند: من ســالها همه تکالیف را انجام می‌دادم! به حــرف آنها که مرا به انجــام تکالیفم امر می‌کردنــد می‌خندیدم! و ایشــان را روحانیونی معرفی می‌کند که تخصصی در این رشــته‌ها ندارند.

در حدیث اســت که عابدی و فاســقی به مسجد درآمدند، چون خارج شدند فاسق صدیقی بود، و عابد فاسقی. زیرا عابد داخل می‌شود در حالی که به عبادت خود خوشحال است و اندیشه‌اش در آن سیر می‌کند. ولی فکر و اندیشــه فاسق در پشــیمانی و اندوه بر فسقش می‌باشد، و از گناهانی که انجام داده است استغفار می‌کند.[۵۶]

و از زبان دیگری می‌نویسند:

«بله دوســتان! من به کمك اســتاد و توجهات و دستورات او در مدت کوتاهی به حقیقت و خدا رسیدم.»[۵۷]

آری ایشــان آنقدر دم از عبادت و احوال نیکوی خود می‌زنند، اما امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«گروهــی بودند که چون صبح می‌شــد می‌گفتند: دیشــب نماز خواندیم، و دیروز روزه گرفتیم. حضرت امیرالمؤمنین علیه الســلام فرمودند: اما من هم شــب و هــم روز را می‌خوابم، و بین آن دو نیز اگر وقتی بیابم خواهم خوابید.»[۵۸]

استاد می‌نویسند:

«و به یاد بدی‌هایت اشــك می‌ریزی تا احساس سبکی عجیبی که علامت بخشــش گناهان است بنمایی و اگر این برنامه را انجام دادی، لوح قلبت را پاك نموده و خود را آماده برای دریافت کمالات روحی، و رسیدن به مقصد اصلی نموده‌ای.»[۵۹]

و یا شاگرد می‌گوید:

«آثار قبولی توبه و پاك شــدن از گناه را در خود کاملا احساس نمودم! و خدا را شکر کردم که بحمداللّه مرا هدایت فرموده و از آن پس به پیمودن مراحل سیر و سلوك پرداختم.»[۶۰]

در جای دیگر که شــیطان راه را به خوبی هموارکرده، و شخص را به غفلت و غرور، به بهانه حســن ظن به پروردگار انداخته، استاد هم همچون نماینده خاص خداوند یا یك کشــیش مسیحی، قبولی توبه ایشان را تأیید می‌فرمایند، می‌گوید:

«تا آنکه بحمد اللّه و با حســن ظن به پروردگار، احســاس کردم که خدای متعال مرا بخشیده و توبه‌ام را قبول کرده است. طبعا اینها علامــت قبول توبه من نبود، ومن با حســن ظنی کــه به پروردگار داشــتم یقین کردم که خدا مرا بخشیده است، و باید به بقیه مراحل

مغرور شــدن انســان به اشک و آه و دعا و گریه و عبادتِ خود و اســتادش، بسیار جاهلانه و ساده لوحانه است.
امام کاظم علیه السلام از پدرانشان از رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم نقل می‌فرمایند:
من عمل فی بدعة خلاه الشیطان والعباد والقی علیه الخشوع والبکاء.
هر کس در راه بدعت به عملی پردازد، شیطان بین او و عبادت مانع نخواهد شد، و او را اهل خشوع و گریه قرار می‌دهد.

تنها کسـی می‌تواند از نظرات اشـتباه فقهی خود برگشته و در عین حال معذور باشد که به استناد کتاب و سنت اجتهاد کرده باشد و بعد اشتباه خود را بفهمد، اما کسی که با کشف و شهود به مطلب می‌رسـد، و بر افکار خودسـاخته‌اش مهر تأیید امام زمان علیه السلام را می‌زند، و بدعت‌های خود را به امضای امام زمان علیه السلام به مردم تحویل می‌دهد، دیگر چگونه می‌تواند مطالب خود را باطل و اشتباه بداند؟!

سـیر و سـلوك بپردازم. لذا نزد اسـتادم رفتم، وقتی او از حالات و اعمالم جویا شـد، و من مطالب فوق را مشـروحا برای او شرح دادم قبولی توبه مرا تأیید کرد(!) و مراحل بعد از توبه را به من تعلیم داد، و من طبق دسـتور او آن مراحل را پیمودم و توانسـتم توبه نصوح کنم(!) و خود را به کمال نسبی برسانم(!)»[۶۱]

آری ایشـان همیشه به بهانه حسـن ظن به پروردگار، توبه خود را مقبول و سـعی خود را مشـكور قرار می‌دهند، و با اتكاء بر رجاء، برخوف قلم بطلان کشـیده، ایمنی از فكر خداوند را حسن ظن نام کرده، هرگز هراسـی از این ندارند که با این اعمال ناچیز و گناهان بزرگ، شـاید برای همیشـه مطرود و رانده درگاه الهی باشند. قال اللّه تعالی:

« أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إلا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ »[۶۲]

آیا از مکر خداوند در امانند؟! پس از مکر خداوند خود را در امان ندانند مگر گروه زیانکاران.

آری مؤمن همیشه بین خوف و رجاء و بیم و امید به سر می‌برد و هرگز خود را خارج از حد تقصیر و کوتاهی در درگاه خداوند متعال ندانسته، وخود را موفق به انجام تمامی‌تکالیف نمی‌شمارد.

توبه پایان ندارد

اصولا اینكه کسـی خیال کند بعـد از مرحله توبه، مرحله‌ای که بالاتر و در طول آن باشـد وجود دارد، پنداری جاهلانه و خام است، بلكه حالـت توبه بهترین حالات و نیكوتریـن آنها در تمامی‌دوران حیات اسـت، و اگر هم چیز دیگری در کار باشـد، در حاشـیه و در عرض آن اسـت نه بالاتر و در طول آن، که ممكن باشـد نردبانی ترتیب داده و سـالك هر روز خود را، ـ از پیش خود و یا به واسـطه اغرای به جهل استاد ـ ، بالاتر از قبل بپندارد، و به گمان تقرب الی اللّه، هر لحظه بر بعد و دوری خود از خداوند بیفزاید.

ایشـان از قول دوستی که به گفته ایشـان مقامات عالیه سیر و سلوك را پیموده، و امروز از خوبان گردیده تعلیم می‌دهند که:

«تـا اینكه مرحله توبـه را گذراندم و از گناهان و اشـتباهات و خطاهای گذشـته پاك شـدم(!) در آن روزی که استاد به من فرمود اگر از این به بعد معتقد باشـی که هنوز خدا از تو نگذشـته اسـت سـوء ظن به پروردگار داری! و به من فرمود: حالا باید وارد مرحله اسـتقامت شـوی ... اگر بخواهی به کمالات روحی برسی راهی جز پشـت سر گذاشـتن این منزل و این مرحله نداری. من گفتم بحمد اللّه پنجاه درصد این مرحله در مدت چهل روزی که مشـغول توبه بـودم، به وجود آمده و به یاری پروردگار بقیه آن را در این مرحله با محبت شما انشاء اللّه به وجود می‌آید ... من مدت یك سال ... مقید بـودم که گناه نكنم و واجباتم را صحیح و در اول وقت انجام دهم. پس از یكسال ناگهان با مقایسه با قبل از این مدت دیدم مثل کوه استوار شـده‌ام! همه امراض روحی‌ام از بین رفته(!) ... و آماده برای طی مراحل کمالیه شده‌ام.»[۶۳]

و آن دیگری در اثر تلقین و تعلیم آقای اسـتاد به خاطر مقداری قرآن خواندن هر روزه، خود را از آلودگی‌ها پاك و دارای قلبی صاف می‌دانـد، و روح دوسـتش را دارای تاریكی‌هایی کـه مدتها باید در مرحلـه توبـه کار کند تا بتواند قدم به مراحـل بعدی روحی بگذارد معرفی می‌نماید.[۶۴]

گـر چه با توجه به روایاتی که نقل شـد، بطـلان این پندارها و نحوه‌های سلوکی امری آشکار می‌باشد، ولی باز هم به روایتی اشاره می‌کنیم تا بعد و دوری روش خاندان معصوم رسـول خدا صلی الله علیه وآله وسلم ، از راه و روش درویشان و اساتید هم مسلك ایشان روشن شود:

خداوند متعال می‌فرماید:

« وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ »[۶۵]

«کسـانی که آنچـه را که بایـد انجام دهنـد، انجـام داده‌اند، وقلبهایشان در خوف و هراس است»

از امام صادق علیه السـلام درباره آیه فوق سـؤال شـد که چه چیزی را انجام داده‌اند، امام علیه السلام فرمودند:

به خدا سوگند طاعت را با محبت و ولایت در آمیخته‌اند و ایشان در عین حال در هراسند از اینكه از آنان پذیرفته نگردد، و بخدا قسم که خوف ایشـان، خوفِ شـكِ در آنچه برآنند، یعنی حقانیت دین و راه و روشنشان نیست، بلكه از این می‌ترسند که در طاعت و محبت ما مقصر باشـند ... تا آنجا که در دنباله روایت می‌فرماید: و هر کس که بـرای خود، بر دیگری برتـری و فضیلتی ببیند از مسـتكبرین خواهـد بود. گفتم: چه بسـا فضیلت و برتری خـود را از جهت این می‌بینـد که خـودش در عافیت از گناه، و دیگـری مرتكب معاصی

است. حضرت فرمودند: هیهات! شاید خداوند اعمال او را آمرزیده باشد، و تو برای حساب نگه داشته شده باشی، مگر قصه ساحران زمان موسی علیه السلام را نخوانده‌ای؟! سپس فرمودند: چه بسیار کسانی که به نعمت‌هایی که خداوند به ایشان داده است مغرورند، و چه بسیار کسانی که به پرده پوشی خداوند بر ایشان در استدراجند، و چه بسیار کسانی که به ثناگوئی مردمان به فتنه گرفتار شده‌اند؛ باز فرمودند: همانا من امید نجات دارم برای کسانی از این امت که حق ما را شناخته باشند. مگر یکی از این سه: کمک کار سلطان ستم پیشه، صاحب هوای فاسد، و فاسق در آشکارا.»[۶۶]

امام کاظم علیه السلام می‌فرمایند:

امیرالمؤمنین علیه السلام بالاترین کمال را همان آگاهی به پست‌تر بودن خود انسان معرفی می‌فرمایند:

«ویری الناس کلهم خیرا منه، و انّه شرهم فی نفسه و هو تمام الامر.»[۶۷]

و تمامی‌مردمان را از خود برتر می‌بیند و تمام امر همین است.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«علیك بالجد، ولاتخرجنّ نفسك من حد التقصیر فی عبادة اللّه تعالی وطاعته، فإنّ اللّه تعالی لایعبد حق عبادته.»[۶۸]

سخت بکوش، و هرگز خود را در طاعت و عبادت خداوند از کوتاهی و تقصیر خارج مدان، که هرگز خداوند آن گونه که باید، عبادتش بجای آورده نشود.

باز همان حضرت می‌فرمایند:

«انّ اللّه علم ان الذنب خیر للمؤمن من العجب ولولا ذلك لما ابتلی مؤمن بذنب ابدا.»[۶۹]

خداوند می‌داند که گناه برای مؤمن از عجب بهتر است، و الا هرگز مؤمن به گناهی مبتلا نمی‌شد.

در حدیثی دیگر امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«عالمی‌نزد عابدی آمد و گفت: نمازت چگونه است؟ گفت: از نماز همچون منی پرسیده می‌شود؟! در حالی که من از کی و چند خدا را عبادت می‌کنم! گفت: گریه‌ات چسان است؟! عابد گفت: آنقدر گریه می‌کنم که اشک‌هایم جوشان راه می‌افتد، عالم گفت: خنده تو در حالی که خائف و ترسان باشی، از گریه تو در حالی که منبسط و غیر خائف باشی بهتر است، چرا که عملِ از خود راضی بالا نمی‌رود.»[۷۰]

حضرت موسی علی نبینا وآله وعلیه السلام از شیطان پرسید که آن گناهی که هرگاه فرزند آدم آن را انجام داد، بر او غالب می‌شوی و او را در چنگ می‌گیری کدام است؟! شیطان گفت: هنگامی که نفسش او را به عجب آورد و عملش را زیاد شمرده و گناهانش در چشمش کوچك بنماید.[۷۱]

بنابراین سیر و سلوك مرحله‌ای و نردبانی اخلاقی، که بنای آن را جاهلان و معجبان صوفیه و عرفا نهاده‌اند تا کم کم سالك را در آن عروج داده و آماده ادعای مقام امامت و ولایت و خلافت الهی ساخته، و به معارضه با اهل بیت عصمت علیهم السلام وادارند، باطل بوده و بهتر است که سالکان این راه، هر گاه که خود را در مرحله بالاتری پنداشتند، قبول زحمت فرموده یك پله پائین‌تر تشریف بیاورند، تا از چاله به چاه نیفتاده باشند.

گذشته از اینکه نفسِ حکم نمودن به اینکه فلانی از اولیاء اللّه است و توبه‌اش قبول شده، یا دارای مقامات و درجات است و... تخرص به غیب بوده، و فضولی در کار خداوند متعال است، و آیات و روایاتِ لطف و رحمت و قبولِ خداوند هم ربطی به تعیین مصداق نداشته، و موجب اطمینان به نفَس نمی‌شود، مگر از باب حسن ظن نابجا و غفلت و غرور بیش از حد.

پس شایسته است که نه شاگردان گول استاد را خورده و حرف‌های ایشان را باور کنند، و نه هم استاد غیب گویی کرده و ایشان را اغراء به جهل نمایند.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

شیطان لعنه اللّه به لشکریانش گفت: چون بر سه چیز در فرزند آدم دست یافتم، دیگر برایم مهم نیست که چقدر عمل بجای آورد، چرا که دیگر از او قبول نخواهد شد: اینکه عمل خود را زیاد داند، و گناهانش را فراموش کند و او را عجب فرا گیرد.[۷۲]

گناه که بماند بلکه ای کاش ایشان اطمینان صحیحی می‌داشتند که لااقل شکر نعمت‌های الهی را بجای آورده و از این جهت تقصیری ندارند و مستحق عقوبت‌های دنیوی و اخروی بی‌شمار نیستند.

در حالی که اگر کسی ذره‌ای با حقیقت گناهان آشنائی داشته باشد و از نفس خود نیز غافل نباشد می‌داند که:

سیر و سلوک مرحله‌ای و نردبانی اخلاقی، که بنای آن را جاهلان و معجبان صوفیه و عرفا نهاده‌اند تا کم کم سالک را در آن عروج داده و آماده ادعای مقام امامت و ولایت و خلافت الهی ساخته، و به معارضه با اهل بیت عصمت علیهم السلام وادارند، باطل بوده و بهتر است که سالکان این راه، هر گاه که خود را در مرحله بالاتری پنداشتند، قبول زحمت فرموده یک پله پائین‌تر تشریف بیاورند، تا از چاله به چاه نیفتاده باشند.

« وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ »[۷۳]

اگر خداوند مردمان را به آنچه که می‌کنند مؤاخذه می‌فرمود، جنبنده‌ای بر روی زمین باقی نمی‌گذاشت!!

و در مقابل اعمال دلپسند خود، از خود راضی نشده و خود را طلبکار خداوند نمی‌داند و در برابر تلقینات استادِ ساده لوح خود، به نفس خویش اطمینان حاصل نمی‌کند، و داد و فریادِ طلب مزد و پاداش پیشرفت خود نمی‌کند..

صندوق کلیسای اسلامی!

کتاب سیر الی الله، در پی جستجو از ادله برای اسلامی‌جلوه‌دادن روش غلط مسیحیان در اعتراف به گناه، و اعطای پول به صندوق کلیسا، برای اینکه دلیلی هم برای شرعی جلوه دادنِ اخذ پول از مریدان و شاگردان ارائه داده باشد، از این آیه استفاده کرده است:

« خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ».[۷۴]

از اموالشان صدقه دریافت کن، تا به آن پاك و پاکیزه‌شان می‌کنی، و برایشان درود بفرست که درود تو برای ایشان آرامش است و خداوند شنوای داناست»

و آن را يك تكليف برای انسانی که بخواهد توبه‌اش قبول شود گمان کرده، و با نهادن عنوان صدقه بر آن می‌نویسد:

«پنجم: باید گناهکار و کسی که می‌خواهد پا به مرحله توبه بگذارد و توبه‌اش قبول شود، مقداری از مال خود را زیر نظر استاد(!) صدقه بدهد، تا طبق دستور خدا و پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم مصرف شود، که اگر این کار را بکند کمك به پاك شدن و تزکیه نفس خود نموده است.»[۷۵]

گرچه این استدلال ایشان نیز بر قیاس استدلالات قبلی می‌باشد، اما به نحو اجمالی به بعضی از اشکالات آن اشاره‌ای می‌کنیم:

۱ـ این ادعا که گناهکار برای قبول توبه‌اش باید صدقه بدهد خلاف ضرورت فقه است، و کسی که مختصری با مبانی فقهی آشنایی داشته باشد هرگز نمی‌تواند به آن ملتزم باشد و این مطلب بدعتی است که تا به حال احدی به آن تفوه نکرده است.

۲ـ مشروط بودن دادن صدقه به نظر و صلاحدید استاد اخلاق نیز بدعتی دیگر است که کم از اولی نمی‌آورد.

۳ـ در خود آیه هیچ دلالتی بر مدعای ایشان وجود ندارد، بلکه ظهور دلالت امر بر وجوب حاکی از این است که آیه مخصوص زکات واجب بوده و هیچ نظری به سائر موارد ندارد.

۴ـ دلیل بودن قضیه ابو لبابه بر مدعای باطل ایشان، از جهت سند و دلالت و معارض و نتیجه مخدوش است.

۵ـ به مصرف رساندن صدقه، از موارد تطبیق احکام بر موضوعات است و در آنها نه تنها نظر استاد بلکه فقیه و مجتهد هم اعتباری ندارد، و مکلف باید به نظر خود عمل کند اگر چه با نظر استاد و بلکه مجتهدش مخالف باشد. و به وسیله همین دستور حکیمانه است که خداوند متعال راه بسیاری از شیادی‌ها و دغل بازیهای راهزنان طریق دیانت و معنویت را بسته است.

۶ـ اینکه گفته‌اند اگر گناهکار این کارها را بکند به تزکیه خود کمك کرده است، غلط بوده، بلکه نفس عمل کردن به بدعت‌ها تحت هر عنوانی که باشد خود حرام و گناهی بزرگ خواهد بود.

مسئله اعتراف به گناه از نظر معصومین علیهم السلام

آشکارترین مواردی که مظنه مطلوبیت اعتراف به گناه باشد، همان مورد اعتراف به گناه نزد معصوم، برای اجرای حد و تطهیر از گناه است، اما همین مورد هم در روایات معتبره مورد نهی واقع شده و غیر مطلوب دانسته شده است. چنانکه مردی نزد امیرالمؤمنین علیه السلام آمده گفت: من زنا کرده‌ام تطهیرم نمائید. حضرت از او روی برگرداند. سپس فرمودند: بنشین. تا اینکه فرمودند:

«آیا کسی از شما که این زشتی را انجام داد نمی‌تواند بر خود بپوشاند، همانطور که خداوند بر او پوشانده است ...»

سپس حضرت فرمودند:

چه چیزی تو را به آنچه گفتی واداشت؟! عرض کرد: طلب پاکی و تزکیه و طهارت؛ حضرت فرمودند: کدامین طهارت از توبه برتر است؟![۷۶]

و درباره دیگری که او هم اعتراف به گناه کرد فرمودند:

«چه زشت است که کسی از شماها، چنین گناهانی مرتکب شده، پس خود را در بین مردمان رسوا کند، چرا در خانه خود توبه نمی‌کند؟! بخدا سوگند که توبه او بین خود و خداوند، از اقامه حد من بر او افضل است.»[۷۷]

و در مورد مشابهی نیز امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

«آیا مردمان، هر کس مرتکب چنین پلیدی شد، پس بین خود و خداوند توبه کند. بخدا سوگند توبه او در نهان افضل است از اینکه خود را رسوا نموده، و پرده حرمت خویش را بدرد.»[۷۸]

و قبلا نیز گذشت که حضرت رسول صلی الله علیه وآله وسلم در این باره فرمودند:

«اگر پنهان می‌داشت و توبه می‌کرد برایش بهتر بود.»

بنابراین می‌بینید که هیچ گونه استثنائی راجع به استاد اخلاق و کشیش دینی و امثال ایشان وجود ندارد، با صرف نظر از اینکه ادعای این مطلب که توبه هم فوت و فن سرّی و نهفته‌ای داشته باشد، – که جز با توسل به مهارت استادِ ذی فنون و تسلیم در مقابل ایشان، آنهم به طور مخفیانه و در نهان، مکشوف نمی‌گردد– امری بسیار نامعقول و خطر آفرین و بدیهی البطلان است.

پی نوشت‌ها:

۱. کافی، ۲/۲۹۸؛ بحارالانوار، ۸۲/۲

۲. تفاوت اساسی معجزات انبیای الهی با ساحران و جادوگران در این است که انجام معجزات از دایره قدرت و توانایی مخلوقات خارج بوده و همراه با تحدی می‌باشد، لذا انبیا در این مورد بیان می‌دارند که آن چه آن را به جای می‌آورند به قدرت الهی انجام می‌یابد

و هیچ کس دیگر نمی‌تواند مانند آن را انجام دهد.
۳. انعام: ۱۲۱
۴. کافی، ۲۹۰/۳؛ بحار: ۲۸۲/۲۵
۵. انعام: ۱۱۲-۱۱۳
۶. تنکابنی: قصص العلما، ۳۸-۳۹
۷. شوری:۲۰
۸. کافی، ۵۴۸/۵
۹. مبحث عشق و عشق مجازی از منظر عرفان، خود مقاله ای مستقل را می‌طلبد که باید در مجالی دیگر بدان پرداخت.
۱۰. ابطحی، حسن: سیر الی الله، ص ۶
۱۱. همان، ص ۶
۱۲. همان، ص ۳۹
۱۳. حافظ، غزلیات، ۵۰۰، چاپ سپهر، تصحیح دکتر اکبر بهروز، دکتر رشید عیوضی
۱۴. ابطحی، حسن، سیر الی الله، ص ۱۷۴
۱۵. همان، ص ۱۷۸
۱۶. همان، ص ۲۱۸
۱۷. همان، ص ۸۱
۱۸. همان، صص ۷۵ و ۸۰ و ۸۱
۱۹. همان، ص ۱۸۳
۲۰. همان، ص ۷۴
۲۱. همان، ص ۷۴
۲۲. نراقی، احمد: خزائن، ۴۰۹
۲۳. ابطحی، حسن، سیر الی الله، ص ۱۴۱ و ۱۴۲
۲۴. همان، ص ۱۴۳
۲۵. همان، ص۱۴۲
۲۶. همان، ص ۱۴۳
۲۷. همان، ص ۱۴۴
۲۸. همان، ص ۱۴۵
۲۹. همان، ص ۱۴۵
۳۰. همان، ص ۱۴۵
۳۱. همان، ص ۱۴۶
۳۲. همان، ص ۱۴۷
۳۳. همان، ص ۱۴۸
۳۴. همان
۳۵. توبه: ۱۰۲
۳۶. بحار، ۲۱/۶؛ کافی، ۲/ ۴۳۵
۳۷. قلم: ۴
۳۸. انسان: ۳۰
۳۹. کافی، ۱۸۵/۷؛ تهذیب، ۸/۱۰
۴۰. توبه/۱۰۲
۴۱. ابطحی، حسن: سیر الی الله، ص ۱۴۴
۴۲. چنانکه امام علیه السلام می‌فرماید: احدث لکل ذنب توبه السر بالسر و العلانیه بالعلانیه، بحار، ۱۲۸/۷۴؛ تحف العقول، ۲۵
۴۳. همان، ص ۱۴۸
۴۴. همان، ص ۲۲۱
۴۵. کافی، ۳۶۱/۴؛ الفقیه، ۳۰۳/۱
۴۶. ابطحی، حسن: سیر الی الله، ۲۲۵ به بعد
۴۷. همان، ص ۲۳۲
۴۸. علق: ۶و۷
۴۹. بحار، ۱۳۳/۵۸؛ توحید صدوق، ۱۳۳/۵۸
۵۰. ابطحی، حسن: سیر الی الله، ۷۲
۵۱. اعلام الدین، ۱۹۰؛ امالی طوسی، ۵۲۷
۵۲. سید بن طاووس: فتح الابواب، ۱۶۹؛ از مصباح المجتهد، ۶۰۸
۵۳. المناقب، ۴۳۹/۴
۵۴. بحار: ۲۱۶/۷۲ از نوادر راوندی
۵۵. بحار: ۲۱۹/۷۲
۵۶. بحار: ۳۱۲/۷۲، از کافی: ۳۱۴/۲
۵۷. ابطحی، حسن: سیر الی الله، صص ۸۵ و ۸۶
۵۸.
۵۹. ابطحی، حسن: سیر الی الله، ص ۱۱۰
۶۰. همان، ص ۱۱۱
۶۱. همان، صص ۱۱۴ و ۱۱۵
۶۲. اعراف: ۹۹
۶۳. ابطحی، حسن: سیر الی الله، ص ۱۶۷
۶۴. همان، ص ۱۲۳
۶۵. مومنون: ۶۰
۶۶. کافی: ۱۲۸/۸، بحار: ۲۲۴/۷۵
۶۷. بحار: ۱۴۰/۱ از تحف العقول
۶۸. بحار: ۳۲۲/۷۲ از عدة الداعی
۶۹. بحار: ۳۰۶/۷۲ از کافی
۷۰. بحار: ۳۰۷/۷۲
۷۱. بحار: ۳۱۲/۷۲ از کافی
۷۲. بحار: ۳۱۵/۷۲ از خصال
۷۳. فاطر: ۴۵
۷۴. توبه: ۱۰۳
۷۵. ابطحی، حسن، سیر الی الله، ص ۱۶۲
۷۶. مبانی تکلمة المنهاج: ۱۸۶/۱؛ الفقیه، ۳۱/۴
۷۷. بحار: ۲۹۳/۴۰ از کافی
۷۸. بحار: ۳۶/۷۹ از تفسیر قمی

پژوهشی درباره ابن عربی ، عرفان و تصوف
www.ebnearabi.com

دفتر ویژه

تحول در علوم انسانی

- مبانی و غایات علوم انسانی اسلامی
(گفت و گو با سید محمد مهدی میرباقری، رئیس دفتر فرهنگستان علوم اسلامی)
- مدرنیته یک دین است و نه تطور عینی عالم
(گفتگو با دکتر حسین کچویان، رییس گروه جامعه شناسی دانشگاه تهران)
- مبانی نظری و مؤلفه‌های ماهوی علوم انسانی/ شهریار زرشناس
- آوینی و علوم و نظام آموزشی مدرن/ مهدی نصیری

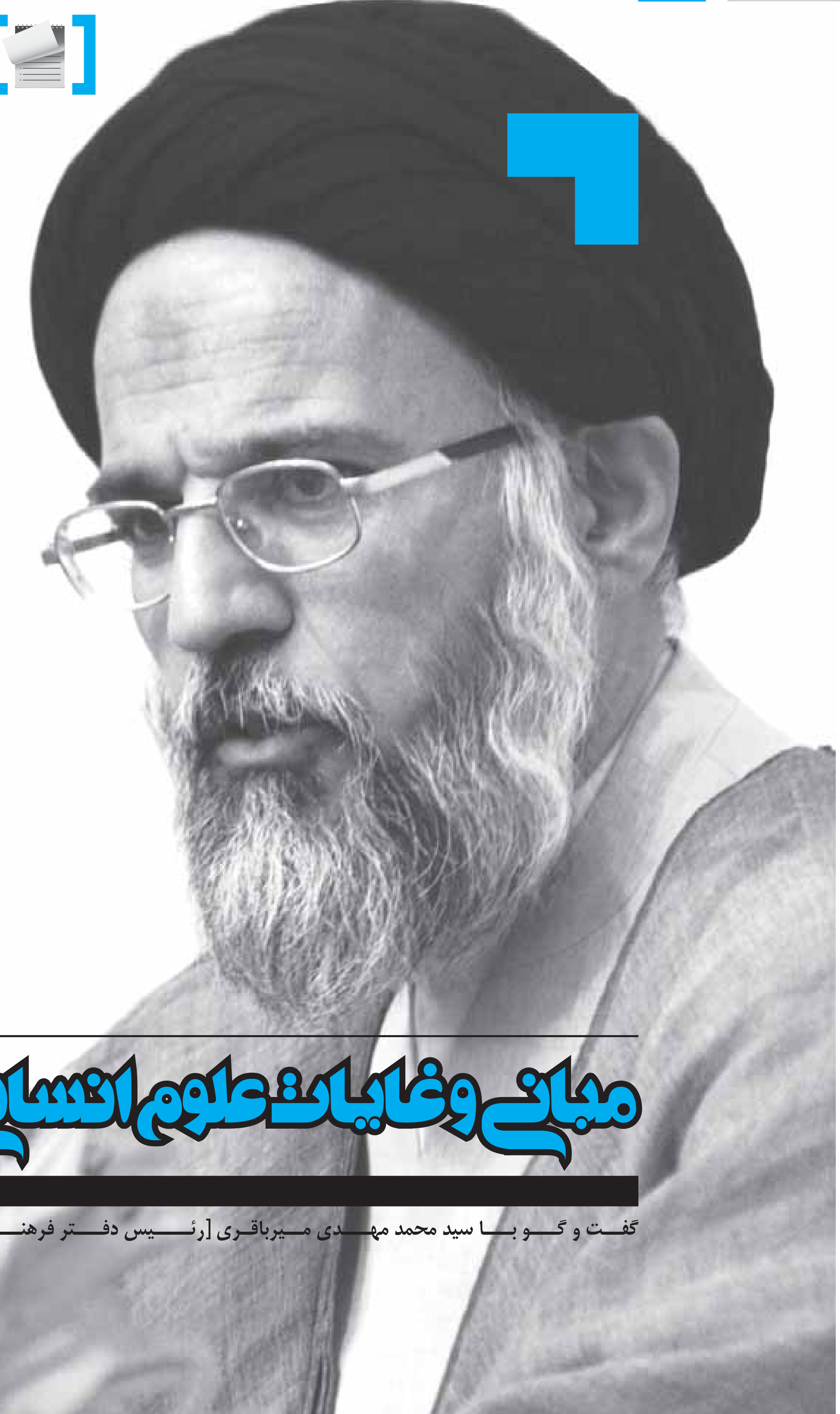
دفترویژه ۱

حجت‌الاسلام و المسلمین سید محمد مهدی میرباقری در سال ۱۳۴۰ در شهر قم متولد شد. از مهم‌ترین اساتید ایشان در فقه و اصول، حضرات آیات عظام جواد تبریزی، وحید خراسانی، زنجانی و بهجت و در منطق و فلسفه حضرات آیات حسن‌زاده آملی، جوادی آملی و مصباح یزدی را می‌توان نام برد.

ایشان قریب به دو دهه از شاگردان اصلی زنده یاد آیت الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی(ره) – بنیانگذار دفتر فرهنگستان علوم اسلامی‌قم– بوده اند.

وی در حال حاضر، علاوه بر مسئولیت دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، به تدریس درس خارج فقه و اصول و انجام پژوهش در منطق، فلسفه، روش علوم و معارف اسلامی‌اشتغال دارد.

حجت الاسلام و المسلمین میرباقری همچنین نشست‌ها و سخنرانی‌های علمی‌متعددی در زمینه‌های روش‌شناسی، فلسفه، فلسفه علوم، غرب‌شناسی، معارف اسلامی، سیره ائمه و تحلیل مسائل فرهنگی – اجتماعی در مجامع حوزوی و دانشگاهی داشته اند و دهها مقاله و گفتگوی مطبوعاتی از ایشان در مطبوعات کشور به چاپ رسیده است.



مبانی وغایات علوم انسانی اسلامی

گفت و گو با سید محمد مهدی میرباقری [رئیس دفتر فرهنگستان علوم اسلامی]

اشاره

دفتر فرهنگستان علوم اسلامی‌مستقر در حوزه علمیه قم که توسط زنده یاد آیت الله سید منیرالدین حسینی هاشمی(ره) تاسیس شد، دیدگاههای ویژه خویش را در زمینه مسائل گوناگون معرفتی و فرهنگی و به تبع آن سیاسی و اجتماعی و اقتصادی دارد. فرهنگستان از پیشتازان طرح و بسط نظریه جهت داری علوم مدرن اعم از علوم تجربی و علوم انسانی بوده است و دیدگاه خنثی و فاقد جهت بودن علوم و تکنولوژی مدرن را برنتابیده و پیوسته به چالش گرفته است. طرح مجدد بحث ضرورت تحول در علوم انسانی فرصتی مغتنم بود تا به گفتگو با حجت الاسلام و المسلمین سید مهدی میرباقری رییس فرهنگستان علوم اسلامی‌بنشینیم .

همان‌گونه که مستحضرید حرکت جدیدی در کشور برای بومی‌شدن علوم انسانی آغاز شده است. به نظر حضرت‌عالی، این حرکت چه نسبتی با حرکتی که در سال ۵۹ به عنوان انقلاب فرهنگی در کشور انجام شد دارد؟ آیا انقلاب فرهنگی را یک حرکت مستدام می‌دانید یا اینکه یک حرکت پایان‌یافته تلقی می‌کنید؟ اساساً حرکت موفقی بود یا ناموفق؟ و نسبتش با بحث تحول چیست؟

سابقه طولانی انقلاب فرهنگی و تحول در علوم انسانی

بحث تحول در علوم انسانی، ثمرهٔ همان پروژه انقلاب فرهنگی است که در دوره جدید با پیدایش ضرورت اجتماعی جدید، به یک بحث عمومی‌در حوزه نخبگان و متخصصان تبدیل شده است. زیرا تأمین بُعد فرهنگی انقلاب اسلامی، جز از طریق انقلاب در عرصه فرهنگ ممکن نیست. انقلاب اسلامی‌غیر از اینکه باید ارزش‌ها را در حوزه سیاسی تغییر می‌داد و ساختارهای اجتماعی و نظام سیاسی و ارتکازات اجتماعی را دگرگون می‌ساخت باید فرهنگ جامعه را هم متناسب با آرمان‌ها متحول می‌کرد. البته به دنبال انقلاب فرهنگی، روابط اقتصادی، تکنولوژی و فناوری‌های اجتماعی هم متحول می‌شوند.

یکی از بخش‌هایی که در حوزه فرهنگ باید دچار تحول شود دانش‌های تخصصی به ویژه عرصه «علوم انسانی» است. عرصه

انقلاب فرهنگی پدیده‌ای نیست که ناگهانی اتفاق بیافتد؛ بلکه به زمینه‌هایی نیاز دارد تا با تکیه بر آنها آرام آرام، بستر این تحول آماده شود؛ چنان که ورود فرهنگ مدرن به دنیای اسلام و تغییری که در عرصه زندگی ایجاد کرد نیز یک تغییر ناگهانی نبوده است.

«فرهنگ»، گسترده‌تر از عرصه مفاهیم است و حوزه مفاهیم هم بسیار وسیع تر از حوزه علوم انسانی است. تحول در عرصه علوم انسانی، تحول در آن دسته از مفاهیم تخصصی اجتماعی است که در علوم انسانی تولید شده و جزئی از حرکت عمومی‌انقلاب فرهنگی به حساب می‌آید. البته بحث انقلاب فرهنگی بحث سابقه‌داری است که حتی قبل از انقلاب اسلامی‌نیز به معنای دیگری از آن گفت و گو شده است؛ نه فقط در ایران بلکه در کل دنیای اسلام و کسانی هم بوده‌اند که تحول در علوم انسانی را مطرح می‌کردند؛ بنابراین، بحث تحول در علوم انسانی از ماجراهای اخیر شروع نمی‌شود بلکه تاریخچه طولانی دارد.

موفقیت‌های انقلاب فرهنگی در عرصه‌های مختلف

حال اگر تفکیکی بین فرهنگ عمومی‌و فرهنگ تخصصی صورت گیرد باید گفت: انقلاب، جامعه ما را در فرهنگ عمومی‌متحول کرد و فرهنگ سایر کشورها را نیز به نسبتی تغییر داد؛ ولی کمتر وارد فرهنگ تخصصی شد. به نظر می‌رسد که امروز برای ورود به فرهنگ تخصصی و فرهنگ عمومی‌آمادگی پیدا شده است و این کار باید انجام شود.

به بیان دیگر، برای این که مشخص شود که آیا انقلاب فرهنگی موفق بوده است یا نه؟ دو نکته را باید توضیح دهیم:

نکته اول این است که عرصه فرهنگ، عرصه گسترده‌ای است که حوزه فرهنگ و ارتکازات عمومی، حوزه فرهنگ تخصصی و نیز حوزه فرهنگ بنیادی را در بر می‌گیرد. و علاوه بر آن، به محصولات اجتماعی هم تسری پیدا می‌کند؛ یعنی فرهنگ در عرصه محصولات ظهور می‌یابد. با توجه به این دسته بندی، انقلاب اسلامی‌در ایجاد تحول در بسیاری از زمینه‌های فرهنگ عمومی‌توفیق داشته است. در مبارزه‌ای که بین فرهنگ تجدد و فرهنگ انقلاب اسلامی‌رخ داده، فرهنگ انقلاب اسلامی‌بسترهای عمومی‌فرهنگ تجدد را دستخوش تحول کرده است. از آن جمله می‌توان به جنگ ۸ ساله، اشغال لانه جاسوسی و ورود انقلاب اسلامی‌به عرصه چالش با نظام استکباری در جهان اشاره کرد. این حوادث و حوادثی از این قبیل، ظرفیت انقلاب اسلامی‌را به یک ظرفیت پایدار و گسترده‌ای در مقیاس جهانی تبدیل کرد. و فرهنگ عمومی‌انقلاب را بسط داد.

دفعی نبودن تحقق انقلاب فرهنگی و تحول در علوم انسانی

نکته دیگر آن است که انقلاب فرهنگی پدیده‌ای نیست که ناگهانی اتفاق بیافتد؛ بلکه به زمینه‌هایی نیاز دارد تا با تکیه بر آنها آرام آرام، بستر این تحول آماده شود؛ چنان که ورود فرهنگ مدرن به دنیای اسلام و تغییری که در عرصه زندگی ایجاد کرد نیز یک تغییر ناگهانی نبوده است؛ حال می‌توانیم بگوییم که آیا انقلاب فرهنگی به پایان رسیده است و یا ادامه دارد؟ قبل از پاسخ به

بحث انقلاب فرهنگی بحث سابقه‌داری است که حتی قبل از انقلاب اسلامی‌نیز به معنای دیگری از آن گفت و گو شده است؛ نه فقط در ایران بلکه در کل دنیای اسلام و کسانی هم بوده‌اند که تحول در علوم انسانی را مطرح می‌کردند؛ بنابراین، بحث تحول در علوم انسانی از ماجراهای اخیر شروع نمی‌شود بلکه تاریخچه طولانی دارد.

سؤال فوق به یک مثال سیاسی توجه کنید؛ اگر ما در عرصه انقلاب سیاسی دقت کنیم آیا ما در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ شکست خوردیم یا پیروز شدیم؟ ممکن است کسی در سال ۱۳۴۵ یا ۱۳۵۰ ارزیابی کند و به نظرش بیاید که این انقلاب، سرکوب شده و شکست خورده است؛ ولی واقعیت این است که این گونه نبود، بلکه انقلابی بود که آرام آرام در متن جامعه، مسیر خود را طی کرد تا به نقطه ظهور و غلبه رسید.

در جریان انقلاب فرهنگی هم همین گونه است. این چالشی که بین فرهنگ اسلامی‌و فرهنگ تجدد دیده می‌شود، در اعماق و لایه‌های فرهنگ جامعه وجود دارد و در یک فرآیند تاریخی طولانی به منصه ظهور و غلبه خواهد رسید. بنابراین، نفس این که انقلاب اسلامی‌ادامه پیدا کرد، توجه به ضرورت تحول در علوم نیز گسترش یافت و چالش بین آرمان‌های انقلاب اسلامی‌با آرمانهای غربی اوج گرفت؛ یعنی توجه پیدا شد که سازوکارهای عقلانی، نقطه اصلی درگیری است و باید در آنجا تمرکز کرد. اینها به معنای آن است که انقلاب اسلامی، این جریان درگیری را در لایه‌های عمیق جامعه ادامه داده و آرام آرام به مقاصد خودش نزدیک کرده است. ممکن است در مقطعی هیجان اجتماعی در عرصه انقلاب فرهنگی بیشتر بوده باشد، ولی توجه عمیق و شناخت ضرورت مسئله به عنوان یک امر فرهنگی، به اندازه حرکت امروز نبوده و بسترهای اجتماعی آن هم برای ادامه عمیق آن فراهم نشده بود. بنابراین، نه تنها انقلاب اسلامی‌رها نشد، بلکه مدام در لایه‌های نخبگان موضوع بحث و تفکر بوده و تأثیرات خود را در لایه‌های عمومی‌جامعه بر جای گذاشته است و مسیر خود را در حوزه متخصصین به عنوان یک جریان نرم ادامه داده است.

فرهنگی (نه سیاسی) بودن تحول در علوم انسانی

همان طوری که اطلاع دارید بعضی‌ها این دو حرکت (انقلاب فرهنگی و تحول در علوم انسانی) را حرکت‌های سیاسی تلقی کرده و گفته‌اند که در سال ۵۹ گروهک‌هایی در دانشگاه به فعالیت‌های تیمی‌مشغول بودند و به عضوگیری می‌پرداختند، این حرکت آغاز شد تا پاک‌سازی سیاسی انجام شود! الان هم حکومت می‌خواهد مشکلات سیاسی را به وسیله این حرکت حل کند، آیا شما فکر می‌کنید این دو حرکت، فرهنگی هستند و مشکل سیاسی هم اگر باشد ریشه‌اش همان بعد فرهنگی است یا خیر؟

دو مسئله را باید تفکیک کنیم؛ یکی این که آیا در متن انقلاب اسلامی‌نیاز به یک حرکت عمیق فرهنگی داریم یا خیر؟ و آیا اگر این حرکت انجام نگیرد علت پیدایش آسیب‌های جدی برای انقلاب اسلامی‌خواهد شد یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا ادامه انقلاب اسلامی‌و گسترش این حرکت تکاملی، مرهون تحول در حوزه فرهنگ است؟ مسئله دوم این است که آیا در مقاطع خاصی، بهره برداری سیاسی از این حرکت شده است یا خیر؟ یا آیا ممکن است بعضی، چه در جبهه دوست و چه در جبهه مقابل، این حرکت را به یک حرکت سیاسی تبدیل کرده باشند؟

من گمان می‌کنم مسئله دوم یک امر اجتناب‌ناپذیر است. در یک حرکت عظیم اجتماعی به طور طبیعی سوء برداشت و سوء استفاده اتفاق می‌افتد، ولی به طور معمول، ما غیر از انقلاب سیاسی، به یک حرکت عمیق و عظیم فرهنگی نیاز داریم. و این حرکت هم حتی بدون انقلاب اسلامی‌ضرورت داشته است؛ یعنی مسئله چالش فرهنگی اسلام و تجدد یک امر جدی است و سابقه تاریخی آن هم بیش از انقلاب اسلامی‌است. حتی توجه به اینکه این درگیری در میدان علوم و عقلانیت تخصصی غرب هم هست امری نیست که فقط در دوره انقلاب اسلامی‌درک شده باشد، بلکه یک امر سابقه دار است؛ گرچه در دوره انقلاب اسلامی، ضرورت این امر بیشتر احساس شده است؛ چون اسلام از نو وارد عرصه حیات اجتماعی و تأثیرگذاری بر فرآیندهای اجتماعی، آن هم در مقیاس دنیای اسلامی‌و بلکه جامعه جهانی شده است. هم چنین بن بست‌هایی که پیش روی انقلاب اسلامی‌پیدا شد موجب توجه بیشتر به این مسئله شده است. واقعیت این است که جریان سکولاریزم در جهان در فرآیند جهانی سازی خود با فرهنگ‌های دیگر درگیر است که مهمترین آنها فرهنگ اسلام و حرکت تکاملی آن است. بنابراین، با صرف نظر از انقلاب اسلامی، تحول در عرصه فرهنگ برای

مسئله چالش فرهنگی اسلام و تجدد یک امر جدی است و سابقه تاریخی آن هم بیش از انقلاب اسلامی‌است. حتی توجه به اینکه این درگیری در میدان علوم و عقلانیت تخصصی غرب هم هست امری نیست که فقط در دوره انقلاب اسلامی‌درک شده باشد، بلکه یک امر سابقه دار است؛ گرچه در دوره انقلاب اسلامی، ضرورت این امر بیشتر احساس شده است.

صیانت از اسـلام، یک امر ضروری است. بنابراین ماهیت این امر، کاملاً فرهنگی است.

در عرصه فرهنگ باید سازوکارهای دستیابی به آرمان‌های خود را ایجاد کرده و نقشه راه برای رسیدن به غایات اجتماعی در میدان فرهنگ را تبیین نماییم. اگر ما در میدان فرهنگ، منفعل باشیم، به طور طبیعی، ساز و کارها و نقشه‌هایی که در اختیار ما است نقشه‌هایی خواهد بود که جامعه را به سـمت مقاصد و آرمان‌های دیگر خواهد برد. انقلاب فرهنگی برای ایجاد فرهنگی اسـت که بتواند سازوکار و مسـیر حرکت به سـمت آرمان‌های اسـلام و انقلاب اسلامی‌در مقیاس جهانـی و تاریخی را آماده کند؛ لذا چنین امری را نمی‌توان صرفاً به شکل سیاسی تحلیل کرد. البته ممکن است که این انقلاب فرهنگی، از لوازم اسـلام سیاسی باشـد؛ یعنی اگر شما اسلام را به صورت «فردی» که فقط به یک معنویت باطنی و فردگرایانه دعوت می‌کند تعریف کنید، ایجاد انقلاب فرهنگی و سیاسـی به خصوص در علوم دقیقه، از لوازم حرکت اسـلام نخواهد بود. ولی اگر اسـلام را دینی سیاسـی دانستیم که وارد عرصه‌های اجتماعی هم می‌شود و ناظر به تدبیر حیات اجتماعی و تاریخی انسان هم هست، طبیعی اسـت که برای رسـیدن به مقاصد خودش به یک فرهنگ متناسب و عقلانیت تخصصی و پیچیده نیـاز دارد. بنابراین، ضرورت تحول در عرصـه فرهنگ عمومی‌و فرهنگ تخصصی به ضرورت اسـلام فراگیر و همه جانبه برمیگردد که انقلاب اسـلامی‌ایران، ظهور این قرائت از حرکت اسلام در تاریخ است.

شمولیت علوم انسانی بر علوم اجتماعی

جناب عالی علوم انسـانی را چگونه تعریف می‌کنید و آن را در طبقه‌بندی علوم در چه جایگاهی قرار می‌دهید؟

گمـان من این اسـت کـه در زادگاه این علـوم، یعنی در غرب هم نگاه و نظر واحدی نسـبت به این امر وجـود ندارد! اولاً، دامنه علوم انسـانی کجاست؟ آیا علوم انسـانی، علوم اجتماعی را هم در بر می‌گیرد؟ این، نکته ای اسـت که در دهه‌های اخیر بیشـتر مورد توجه قرار گرفته است و به ویژه، با پیدایش فنون جامعه‌شناسی، این احتمال قوت گرفته است که علوم اجتماعی، بخشی از علوم مربوط به شناسـایی روابط انسانی جامعه هسـتند و کنش‌های اجتماعی را تفسیر کرده و آن را مقنن و کمیت گذاری می‌کنند، اما علوم انسانی معطـوف و ناظر به انسـان به عنوان فرد بـوده و نقطه مختصات و عوامل تأثیر گذار و کنش‌های انسـان را تفسـیر می‌کنند. اگر علوم انسـانی را به این معنا در نظر بگیریم علوم انسـانی در عرض علوم اجتماعـی خواهد بود. امـا به نظر می‌آید این حوزه، بخشـی از آن چیزی است که تحت عنوان تحول در علوم انسانی باید در آن دقت شـود. اگر علوم انسانی را به شـکل فراگیر اعم از علوم اجتماعی و علوم مربوط به انسـان بدانیم طبیعی است که بحث تحول در علوم انسانی معطوف به علم انسانی به همین معنای عام خواهد بود.

علت تمیز علوم انسانی از علوم دیگر

نکتـه دیگر این که علوم انسـانی چه ویژگی‌هایـی دارند که از سـایر علوم تفکیک می‌شـوند؟ این علوم، در روش تحقیق ویژه‌اند و هم چنین با سـایر علوم در موضوع تحقیقشـان متفاوت هسـتند و کارکردهای تحقیقشـان نیز مختلف است. البته این امر را ممکن اسـت در سـایر عرصه‌های علوم هم ببینیم؛ آنجا هم ممکن است روش تحقیق، موضوع تحقیق و کارکردها با سایر علوم، فرق داشته باشـد، ولی باید دقت کرد که چه نکته‌ای موجب شده که این علوم را ما دسته جدایی بدانیم و در غرب هم به عنوان یک علوم مستقلی شـناخته شـوند و به ویژه در بحث تحول در علـوم، نقطه مرکزی

> **معنای اسلامی‌شدن علوم انسانی هم این است که در نگاه اسلام، فطرت انسان، و نحـوه عکـس العمل‌ها و عمل‌هـای او در قبال آفرینش و در قبال خداوند متعال، با تفسیری که در نگاه مادی از انسان می- شود متفاوت است.**

تحول در علوم شناخته شوند؟

شاید نکته‌اش این اسـت که این علوم، مربوط به تفسیر عوامل مؤثر بر کنش‌های انسانی اعم از کنش‌های فردی و جمعی هستند؛ لـذا می‌توانیم این علوم را علوم انسـانی بنامیم؛ چـون آنچه را که می‌خواهند تفسـیر و تبییـن کنند و برای آن فرمول سـازی کرده و کمّی سـازی نمایند عرصه روابط انسـانی اسـت. علوم انسـانی قوانیـن حاکـم بر انسـان را تبیین می‌کنند و به حوزه اراده انسـان مربوط می‌شوند؛ از این رو، علوم انسانی از آنجا که با انسان و رفتار اختیاری و ارادی انسان سر و کار دارند با علوم دیگر که می‌خواهند کنش‌های مادی را شناسـایی کنند تمایز دارند. در آنجا ممکن است گفته شـود یک کنش‌هـای علیتی وجود دارد کـه در آنها، به هیچ وجه «اختیار» ظهور ندارد؛ لذا قوانین در آنجا ثابت تر هسـتند و در اینجا (علوم انسانی) قوانین از ثبات کمتری برخوردار هستند. به این معنا ممکن است بین علوم اجتماعی و انسانی اسلامی‌و علوم غرب تفکیک کنیم.

معنای علوم اسلامی

معنای اسلامی‌شـدن علوم انسـانی هم این اسـت که در نگاه اسـلام، فطرت انسـان، و نحوه عکس العمل‌هـا و عمل‌های او در قبال آفرینش و در قبال خداوند متعال، با تفسیری که در نگاه مادی از انسان می‌شـود متفاوت است. به تعبیر دیگر، اگر انسان را جزئی از ماده و محصول ماده بدانیم و معتقد شویم که ماده در پیچیده تر

علم انسانی موجود در دنیا، علم انسانی منسوب به یک جامعه خاص یا اشخاص خاصی نیست بلکه علومی‌است که در طول تاریخ و در یک فرهنگ تاریخی پیدا شـده است؛ منتها جامعه غرب، به ویژه غـرب بعد از رنسـانس در علوم انسـانی مدرن، سـهم و تأثیر اصلی را دارد و به طـور طبیعی جهت گیری‌های فرهنگی و پیش فرض و مبانی فرهنگی غرب بعد از رنسـانس عوامل مؤثرتری بر شـکل گیری علوم انسانی مدرن بوده است.

شـدن و تکامل خود، به «انسان» تبدیل می‌شود، علوم انسانی هم مثلِ سایر علوم خواهد شد، و تنها تفاوت در موضوع خواهند داشت؛ مثلاً باید بگویید علوم انسانی با علوم طبیعی متفاوتند چون موضوع متفاوتی دارند و سـطوح و لایه‌های مختلفی از «ماده» را بررسـی می‌کننـد ولی بالاخره هر دو درباره ماده بحث کرده و قوانین حاکم بر ماده را شناسایی می‌کنند!

اگر نگاه ما به انسـان چنین نباشـد در نتیجـه این اختلاف، به اختـلاف در موضوع تحقیق و ماهیت علوم منتهی خواهد شـد. به باور ما ماهیت علوم انسانی ناظر بر موجودی است که در کنش‌های خودش دارای اختیار اسـت که این اختیار می‌تواند جهت گیری‌های اجتماعـی را تغییر دهد و رفتار معطوف به آرمان‌های مشـخص را داشته باشد و علاوه بر آن، می‌تواند به نسبت زیادی، از یک عکس العمل قابل تدبیر و قابل پیش بینی برخوردار باشد.

می‌فرمایید تعریف علوم انسـانی وابسته به این است که مـا علـوم را چگونه طبقه‌بنـدی کنیم؟ آیا علوم انسـانی، هم عـرض علـوم تجربی و یا هم عرض علوم اجتماعی باشـد و یا این که شـامل مواردی مانند عرفان، اخلاق، فقه نیز باشد؛ این مطلب را بیشتر توضیح دهید.

علوم انسـانی اعم از علوم انسـانی و اجتماعی است. این علوم، امتیاز روشـنی با بقیه علوم دارند و آن، این که موضوعشان انسان و مجموعه‌های انسـانی است. همین اختلاف در موضوع، به اختلاف در روش تحقیق و کارکردها هم منتهی می‌شـود. در سایر علوم هم همین طور اسـت. ممکن است ما به نسبتی، روش تحقیق در حوزه ریاضیات را غیـر از روش تحقیق در حوزه علوم طبیعی بدانیم و در حوزه علوم طبیعی هم ممکن است علوم طبیعی را طبقه‌بندی کنیم و در هر حوزه روش‌های خاصی را پیشـنهاد دهیم؛ در این صورت، گرچه اصول مشـترک و چارچوب‌های مشـترکی هم بین روش‌ها تعریف می‌کنیم، اما تفاوت را هم باید به حساب آورد. در این صورت مهم این است که آیا ما انسان را بخشی از طبیعت می‌دانیم و رفتار عام طبیعت را به عنوان اصول حاکم بر رفتار انسانی تحلیل می‌کنیم، و اختیار انسـان را هم به واکنش‌های مـادی برمی‌گردانیم یا خیر؟ اگر انسـان را این گونه تعریف کنیم علوم انسـانی هم به یک معنا بخشی از علوم طبیعی خواهد شد که به بخشی از شناخت جهان که آن هم، ظهور ماده و تابع قوانین ماده اسـت معطوف خواهد بود؛ لذا اختلاف جدی پیدا نمی‌کند. ولی اگر نسبت انسان را با جهان و نظام طبیعت به گونه‌ای دیگر تفسیر کنیم، آن وقت علوم انسانی، ویژگی خاصی پیدا می‌کند و بخشـی از علوم طبیعی قلمداد نمی‌شود؛ یعنی اگر انسان را نه محصول ماده بلکه به یک معنا حاکم بر ماده بدانیم و به این آیه شریفه باور داشته باشیم که: «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»، علوم انسانی، فراتر از علوم دیگر خواهند بود.

اگر انسـان، غایت خلقت جهان باشد آنها مسخر انسان خواهند بود و قوانین آنها به نسبتی تحت اراده انسان قرار می‌گیرد. البته این امر مشـروط به آن است که ظرفیت انسان کمال پیدا کند. بنابراین اراده انسـان نسـبت به اراده‌های طبیعی، و قوانین حاکم بر انسان نسبت به قوانین حاکم بر طبیعت، متفاوت می‌شوند و سطح دیگری از قوانین بر نسـبیت انسـان حاکم خواهد بود. این سطح از قوانین، غیر از قوانینی اسـت که بر طبیعـت حکومت می‌کند؛ گرچه اصول مشترکی هم دارد. به عنوان فرض، ربوبیت و الوهیت خداوند متعال، حاکم بر همه هستی است و حکومت اله واحد بر نظام هستی جاری است و الهه متعددی وجود ندارند. به این معنا، قانون مشترک وجود دارد ولی نه قانون مشـترکی که بـه حاکمیت خصلت ذاتی ماده بر رفتار ماده برگردد. در این نگاه هم می‌توانیم به قانون برسیم و حتی ممکن است یک جایی قوانین عام حاکم بر هستی را هم پیدا کنیم و بعضی از آن قوانین، کل نظام هسـتی را تحت پوشـش قرار دهد ولـی در عین حال منزلت انسـان را در نظام طبیعـت، فوق منزلت طبیعت می‌دانیم و اراده انسان را در حوزه حکومت بر قوانینِ طبیعت تعریف می‌کنیم نه در درون طبیعت! در نگاه ما اراده انسـان به طور نسـبی (نه مطلق)، مبـدأ پیدایش قانون در طبیعت می‌شـود! البته نمی‌خواهیم بگوییم همه قوانین حاکم بر طبیعت ناشی از اراده‌های انسانی هستند. بخشی از قوانین، ناشی از اراده‌های انسانی است که این تحلیل به انسان شناسی و معرفت شناسی خاصی که باید بستر این نگاه را تأمین کنند باز می‌گردد.

در یک مقیاس، اراده انسـان به نسـبتی بر قوانین طبیعت حاکم اسـت؛ یعنی به نسـبتی، قوانین طبیعت ظهور اراده انسـانی است؛ اما در مقیاس دیگر، همین قوانین به نسـبتی بـه اراده‌های مافوق

بر خـلاف نظر برخی که تلقی شـان این اسـت که هیچ مدیریتی بـر تحقیقات در غرب وجود ندارد، آنجا تحقیقات مدیریت می‌شـود. البته مدیریت بیشتر مدیریت شـبکه‌ای اسـت. در مدیریت شـبکه‌ای گرچـه اختیـارات توزیـع می‌شـود ولـی یـک هدایت عام، بـر مجموعه تحقیقات حاکم اسـت و آمارها، مبانی و سازوکارها مدیریت می‌شوند.

باز می‌گردد. به عبارت دیگر، انسـانی که خلیفة الله اسـت اراده او، محـور قانون حاکم بر ماده خواهد بود. پس اگر گفته شـده: «خلق لکـم ما فی الارض جمیعاً» معنایش این نیسـت که برای تک تک مـا امکان تسـخیر جهان خواهد بود؛ بلکه مراتبی از تسـخیر، فقط برای خلیفة الله اسـت. سـهمی از قوانین عالـم طبیعت، ظهور اراده خلیفهٔ الهی اسـت و بخشـی از آن هم تابع نظام اراده‌های انسـانی اسـت و در همین راسـتا، به هر میزان که انسـان به خلافت الهی نزدیکتر شود سهم او در تأثیر گذاری بر نظام طبیعت بیشتر می‌شود. بنابرایـن می‌توان گفت که انسـان و اراده‌هـای اجتماعی در عصر ظهور، اراده‌هایی هستند که بر لایه‌های عمیق تری از نظام طبیعت تسـلط پیدا می‌کنند و اراده‌هایشـان به منزله قانون می‌شـود و در مراتـب عمیق تری از نظام طبیعت نفوذ دارند. معنای این که در آن عصر، گنج‌های آسـمان و زمین در اختیار قرار می‌گیرد شاید همین باشد که لایه‌هایی از نظام طبیعت، مسخر اراده‌های باطل (حتی در اوج اقتدار آنها) نمی‌شود!

جایگاه علوم انسانی در طبقه‌بندی‌های مختلف علوم

در این صورت معنی علوم انسـانی معنای دیگری خواهد شـد و طبقه‌بندی علوم هم متفاوت خواهد شـد. در نگاه اول، علوم انسانی و علوم اجتماعی تابع علوم طبیعی و علوم پایه هسـتند؛ یعنی علوم پایـه، مبانی عـام حاکم بر علوم طبیعی را تعریـف می‌کنند و علوم طبیعی هم (مبتنی بر علوم پایه)، بر علوم انسـانی حاکم می‌شـوند. اگر شـما در فلسـفه فیزیک رفتار عام ماده را تفسیر کنید و سپس در علم فیزیک، کمّی سـازی نمایید این روابـط و فعل و انفعالات مادی و همین قوانین بر رفتار انسانی هم حاکم خواهد بود. در نگاه دیگر می‌توان علوم انسـانی را در مقیاس علوم پایه برد و گفت که انسان شناسی باید در فضای قوانین حاکم بر جهان و مراحل تکامل طبیعت تعریف شـود؛ یعنی سهمی از قوانین در طبیعت، به اراده‌های حاکم بر تاریخ و سـهمی از آن به اراده‌های اجتماعی رجوع می‌کند، سـپس تکامل اجتماعی شکل می‌گیرد و در سایه تکامل اجتماعی، قوانین طبیعت (به نسبت) تغییر می‌یابند.

با این نگاه، علوم انسانی چه نقشی در زندگی فردی و اجتماعی بازی می‌کند؟ طبیعی اسـت اگر ما علوم انسـانی را اینگونه تعریف کنیم می‌توانیم برای انسـان مؤمنی که در منزلت «خلافت جزئی» اسـت، برنامه ریزی اجتماعی ارائه دهیم. بـه تعبیر دیگر، می‌توانید بـرای همین انسـانی را کـه در میدان‌هایی دارای اختیار اسـت و تحت الوهیت عمل می‌کند، به نسـبتی اختیار او را قاعده مند کنید. بنابرایـن قوانین در حوزه علوم انسـانی، از یک سـو، قوانین حاکم بر چارچوب‌های اختیار هسـتند که اختیارات فـردی و اجتماعی را شناسایی می‌کنند و از سوی دیگر، می‌توانند واکنش‌هایی را که فرد یا جامعه بر اسـاس انتخاب خود نشان می‌دهد پیش‌بینی، هدایت و کنترل کنند. بنابراین علوم انسانی نقش پیش بینی، کنترل و هدایت رفتار انسان را پیدا می‌کنند و می‌توانند او را مدیریت نمایند.

علوم انسـانی متداول را تا چه حدی داخل در این تعریف می‌دانید؛ ضرورت تحول در علوم انسانی را چگونه می‌بینید؟ آیا صرفاً باید در کاروان تولید علم نقش مهم‌تری بازی کنیم و بیشـتر از دیگـران، فرمول تولید کنیم، یـا اینکه یک نقش مبنایی تری برای علوم قائل هستید؟

علوم انسانی رایج، حامل مبانی و غایات غربی

علم انسـانی موجود در دنیا، علم انسـانی منسوب به یک جامعه خاص یا اشخاص خاصی نیست بلکه علومی‌است که در طول تاریخ و در یک فرهنگ تاریخی پیدا شـده اسـت؛ منتها جامعه غرب، به ویژه غرب بعد از رنسانس در علوم انسانی مدرن، سهم و تأثیر اصلی را دارد، و به طـور طبیعی جهت گیری‌های فرهنگی و پیش فرض و مبانی فرهنگی غرب بعد از رنسـانس عوامل مؤثرتری بر شـکل گیری علوم انسـانی مدرن بوده اسـت. بر این اساس، علوم انسانی مدرن به خصوص علوم دقیقه و علوم کاربردی که رفتار انسـان را کمی‌سـازی می‌کنند و برای تغییر رفتار انسـان یـا رفتار اجتماعی معادله ارائه می‌دهند، بیشتر در غرب مبتنی بر مبانی و غایات غرب شـکل گرفته‌انـد. و از آنجا که انگیزه‌های آنهـا انگیزه‌های صوابی

اگر معتقد شـدیم که علوم انسانی غرب گرچه انگیزه‌های مادی دارند ولی انگیخته آنها دیگر اسـلامی‌و غیراسـلامی‌ندارد، نیازی به تحول در علوم انسـانی به این معنا نخواهد بود. در این صورت، حداکثر پیشـنهادتان ایـن خواهـد بود کـه این علوم را باید بومی‌سـازی (به معنای بوم جغرافیایی) نماییم.

آیا ارزش‌های حاکم بر انسان، ارزشهایی است که به سمت توسعه حرکت می‌کند یا به سمت تعالی؟ آیا علوم انسانی موجود می‌خواهد رفتار انسان را به سمت توسعه، مدیریت کند یا به سمت تعالی؟

نبوده و این «انگیزه» با «انگیخته» ترکیب شده است. علوم انسانی مدرن، علومی‌حامل مبانی و ارزشهای غربی هستند و بیشتر، همان نگاه را به انسان ارائه می‌کنند. البته هر چند در غرب نگاه واحد و ثابتی وجود ندارد، اما جهت‌گیری کلی ثابت بوده است.

علوم انسانی غربی، علوم مدیریت شده

بر خلاف نظر برخی که تلقی شان این است که هیچ مدیریتی بر تحقیقات در غرب وجود ندارد، آنجا تحقیقات مدیریت می‌شود. البته مدیریت بیشتر مدیریت شبکه‌ای است. در مدیریت شبکه‌ای گرچه اختیارات، توزیع می‌شود ولی یک هدایت عام، بر مجموعه تحقیقات، حاکم است و آمارها، مبانی و سازوکارها مدیریت می‌شوند. هر چند ممکن است گفته شود بسیاری از کسانی که در این عرصه‌ها کار کرده‌اند موحد بوده‌اند و به طور ناخودآگاه گرایش‌ها و اندیشه‌های توحیدی آنها در عرصه علوم انسانی تأثیر گذار بوده است؛ اما مجموعه تحقیقات غربی تحت مدیریت کلان خاصی قرار داشته است؛ یعنی مدیریت تحقیقات در غرب مبتنی بر مبانی و غایات جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه بعد از رنسانس بوده است که مبانی و غایات سکولار به شمار میروند، لذا در مجموع، جهت گیری علوم مدرن در غرب به ویژه علوم انسانی، جهت گیری الهی ندارد. همین گونه که انگیزه‌های حاکم بر مدیریت تحقیقات، انگیزه‌های صوابی نبوده، انگیخته هم به همین نسبت، تحت تأثیر قرار گرفته است. وقتی انگیزه‌ها و مبانی مادی باشد، به طور طبیعی انگیخته و محتوا هم تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. به گمان ما علوم انسانی در غرب با همان نگاه دوم شکل گرفته‌اند نه نگاه اول؛ نگاهی که انسان را بخشی از ماده می‌داند و تمام واکنش‌ها و کنش‌های انسان را مادی تعریف می‌کند، فلسفه فیزیک با گرایش مادی، علوم طبیعی را بر رفتار انسان حاکم می‌کند و علومی‌مثل شیمی، فیزیک و زیست شناسی خاصی را بر علوم اجتماعی حاکم می‌کند.

بنابراین علوم انسانی در آن نگاه مادی و در طبقه‌بندی منطقی آنها، زیرمجموعه علوم پایه و علوم طبیعی قرار می‌گیرند. علوم انسانی به این معنا واقعاً هم زیرمجموعه هستند، نه اینکه آنها زیر مجموعه قرار می‌دهند تا کارایی آنها را کاهش دهند!

بحران عدم هماهنگی میان علوم انسانی موجود با شخصیت انسان شیعه

اما طبیعی است که به اعتقاد ما باید جایگاه، مبانی و غایات علوم انسانی تغییر کند و علوم انسانی جدیدی تولید شود. به اعتقاد ما اگر معتقد شدیم که علوم انسانی غرب گرچه انگیزه‌های مادی دارند ولی انگیخته آنها دیگر اسلامی‌و غیراسلامی‌ندارد، نیازی به تحول در علوم انسانی به این معنا نخواهد بود. در این صورت، حداکثر پیشنهادتان این خواهد بود که این علوم را باید بومی‌سازی (به معنای بوم جغرافیایی) نماییم. ولی اگر معتقد شدیم که مبانی، غایات و فرهنگ حاکم بر مدیریت فضای تحقیقات، که ماهیت و هویت علم را هم شکل می‌دهد مادی است، به طور طبیعی تفسیری که آن علوم، از انسان، کنش‌ها و واکنش‌های او ارائه می‌دهند و نیز کارایی و کارآمدی آن علوم در مدیریت و بهینه سازی رفتار مؤمنین غلط خواهد بود و نمی‌تواند جامعه ایمانی را شناسایی و کنترل کند.

این گونه نیست که انسان منفصل از جامعه و تاریخ و تکوین بتواند فکر کند و تولید دانش داشته باشد! همین قدر که وارد جریان تولید دانش می‌شود به جریان جامعه، تاریخ و تکوین پیوند می‌خورد که یا در جریان ولایت شیطان قرار می‌گیرد و یا در جریان ولایت نبی اکرم (ص).

یکی از نکات بحران در کشور ما هم همین است که هر چند عملکردها «علمی» است اما علمی‌است که در بعضی موارد متناسب با موضوع خودش نیست! یعنی علم غربی و مادی می‌خواهد رفتار انسانی جامعه مؤمنین و جامعه شیعه را که مأموریتش در مسیر تکامل تاریخ ایجاد تمدن دیگری است بهینه کند و آن را با زنجیره‌های علم غربی مهار کند! انسانهایی که ظرفیتشان، ظرفیت شکستن این زنجیره‌ها و این بت مدرن است را نمی‌توان با این قوانین، شناسایی و کنترل کرد. بحران، همین

ناهماهنگی بین آن علوم و شخصیت انسان شیعه است که می‌خواهند رفتارش را کنترل و بهینه کنند. ما نیازمند علومی‌هستیم که بتواند انسان تعریف شده اسلام را که ظرفیت هدایت و تکامل تاریخ را دارد شناسایی و رفتار او را کنترل کند. البته این قواعد به معنای جریان قوانین جبری نیست، بلکه نسبت بین اراده‌هاست که نظام اراده‌ها را شکل می‌دهد. این علوم باید نظام اراده‌ها را

شناسـایی کند و براساس نسـبیت اراده‌ها، قوانین بهینه و کنترل را به دست آورد

در واقع علوم انسانی غرب، انسان را محور توسعه تفسیر می‌کند اما علوم انسـانی اسـلامی‌باید انسـان را از این منظر، محور تعالی اجتماعی بدانند.
البته این نکته، یکی از اختلاف‌هایی است که پیدا می‌شود. یعنی آیا ارزش‌های حاکم بر انسـان، ارزشهایی است که به سمت توسعه حرکت می‌کند یا به سمت تعالی؟ آیا علوم انسانی موجود می‌خواهد رفتار انسان را به سمت توسعه مدیریت کند یا به سمت تعالی؟ این اختلاف، در ارزشهاست.
اختلاف دیگر، این اسـت که کدام انسـان را می‌خواهد مدیریت کند؟ انسـانی که چه جایگاهی در نظام تکوین دارد؟ انسـان مطرح شـده در علوم انسـانی رایج، تحت جبر قوانین مـاده عمل می‌کند و حاصـل تکامل درونجوش ماده اسـت. در واقـع، حرکت تکاملی درون‌زای مادی، به مرتبه‌ای از پیچیدهتر شـدن ماده منتهی شـده است که نسبیت خاص و قوانین مادی خاصی را به وجود آورده است؛ یعنی هر چند قوانین، تابع تکامل تعریف می‌شـوند، اما تکامل را به قوانین عام ماده برمی‌گردانند و می‌خواهند این منزلت از تکامل ماده را که قوانین عام حرکت ماده بر آن حاکم اسـت شناسـایی و بهینه کنند! در علوم طبیعی هم همین گونه است؛ وقتی غایات، تغییر کرد قوانین متفاوت خواهد شد؛ یعنی اگر بخواهیم از همین مواد ترکیب جدیدی بسازیم باید قوانین دیگری به کار گیریم. اما ما می‌خواهیم انسان را به سمت توسعه و تعالی مدیریت کنیم. پس نکته دوم این اسـت که چه موجودی را می‌خواهید بهینه کنیـد؟ موجودی را که «ماده پیچیده‌تر» است یا موجودی را که منصب خلافت دارد؟! البته مقصود از خلافت، خلافت کلیه نیسـت، خلافت کلیه از آنِ اولیای معصوم (علیهم السلام) است. انسان‌های دیگر خلافت جزئیِه دارند و در عالم طبیعت تصرف کرده و بر آن مشـرف می‌شـوند و قوانین طبیعت هم به نسـبتی تحت اختیار آنها قرار می‌گیرد و با اراده آنها ایجاد می‌شود.

تعریف قوانین علوم انسـانی با توجـه به اصل «لاجبرو لا تفویض»

در نـگاه ما اراده خلفای الهی، حاکم بر کل قوانین ماده اسـت. «اشهدهم خلقها و فوض امورها الیهم» فقط مربوط به عالم انسانی نیست، ملک و ملکوت و همه عالم را در برمی‌گیرد. بنابراین اراده و قانون حاکم بر نظام طبیعت، اراده نبی اکرم (ص) اسـت. بخشی از آن اراده و بخشـی از آن قوانین در حوزه ولایت نبی اکرم (ص) به ما سـپرده شده اسـت، یعنی به ما هم اجازه داده‌اند برای رفتار ماده قانون سـازی کنیم. لذا دستگاه شیطان هم ایجاد قانون می‌کند؛ نه اینکه فقط اکتشـاف قانون کند! البته بخشـی از قوانین به یک معنا اکتشافی اسـت؛ آنجاهایی که اراده‌های حاکم را شناسایی می‌کنید

تحـول در علـوم انسـانی بـه ایـن معنا نیست که فقط گزاره را بخوانیم و اصلاح کنیم یا حداکثر فلسفه علم را تغییر دهیم بلکه تحول علمی‌و دامنه تغییر آن، بسیار گسترده تر از این حرف‌هاست!

باید بتوانیم جایگاه عقل، وحی و حس را به صورت هماهنگ تعریف کنیم و این کار باید به گونه‌ای باشد که مبنای تولید روش ما شود، یعنی مبنای فلسفه روش باید بتواند نسبت بین اینها را هماهنگ کند؛ آن هم به گونه‌ای که وحی، محور شود نه تابع.

به نسبت، اکتشافی است ولی آن جاهایی که اراده خودتان را حاکم می‌کنید، قوانینِ ایجادی است. در این نگاه، قانون، خصلت ذاتی ماده نیست بلکه قانون، ظهور اراده ربوبی در عالم است و الا منهای اراده ربوبی هیچ قانونی وجود ندارد! البته ما نظام فاعلیت تعریف می‌کنیم و می‌گوییم: اراده‌های دیگر هم دارای سهمی‌هستند و به اندازه‌ای که اراده الهی برای سایر اراده‌ها نقش قائل شده است، آنها هم قانون ساز خواهند بود. اما اگر موجودات تحت علیت مطلق دیده شد قانون به علیت بر می‌گردد و همان خصلت ذات اشیاء خواهد شد! ذات اشیاء را هم در نهایت به ماده برمی‌گردانند و می‌گویند: یک ماده بزرگ است که همه قوانین به خصلت ذات آن برمی‌گردد و این خصلت ذاتی، در تعینات مختلف، ظهور پیدا می‌کند؛ یعنی هر نسبیتی از ماده، تعینی از تعینات ماده است. بنابراین، از این منظر، ماده مبدأ پیدایش قانون است. خلاصه این که اگر خدای متعال را سرچشمه هستی بدانیم ولایت و ربوبیت و الوهیت او مبدأ پیدایش همه قوانین خواهد بود. معنای «لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا» شاید همین باشد.

البته این الوهیت، ظرفیتها و اختیاراتی به موجودات و فاعل‌های مختلف داده است، ولی ظرفیت اختیار اعطایی به موجودات، از دست او بیرون نیست؛ «لاجبر و لا تفویض بل امرٌ بین الامرین». با توجه به ربوبیت او و با توجه به این نسبتی که بین جبر و تفویض تعریف می‌شود، قوانین، از جمله قوانین عالم انسانی تعریف می‌شوند. البته انسان در این نسبیت، منزلت خاص دارد و نسبت به طبیعت، قانون ساز است اما نسبت به اراده‌های حاکم، تحت قانون است. به تعبیر دیگر، قوانین طبیعت که بر ما حکومت می‌کند در واقع، قوانین ماده نیست ظهور اراده‌های مافوق و ظهور اراده خداوند متعال و ربوبیت او و ظهور اراده نبوی (ص) و علوی (ع) است که از طریق طبیعت بر ما تأثیر می‌گذارد. پس فرمول‌بندی علوم انسانی و علوم طبیعی متفاوت است؛ معنی قانون در این دو دسته از علوم هم یکی نیست، جایگاه قوانین و طبقه‌بندی قوانین که ما در علوم می‌خواهیم کشف و کمیت سازی کنیم نیز متفاوت خواهد بود؛ یعنی فلسفه ریاضی هم تغییر می‌کند. لذا کلیت علوم به خصوص علوم انسانی دستخوش تحول می‌شود.

انگیخته، هویتاً تابع انگیزه است

از این تحلیل شما می‌توانیم استفاده کنیم که جهت داری در علوم انسانی فراتر از معنای «به کارگیری» است؛ چون بعضی‌ها علوم را فقط در بکارگیری‌اش جهت دار می‌دانند. همچنین تحلیل شما ناظر بر این است که تفکیکی که بین مکتب یک علم و بخش تجربی آن علم صورت می‌گیرد درست نیست. عده‌ای می‌گویند ما اگر تجربه کنیم به یک قواعدی می‌رسیم که آن قواعد، عام است و جهت دار نیست؛ معتقدند ما ارزش‌ها یا بایدها و نبایدهایی را از مکتب می‌آوریم و با آن ترکیب می‌کنیم تا به یک سیستم علمی‌تبدیل شود. این سیستم، اعم از بحث مکتب و آن حقایق تجربی است. اما شما با این تعبیر می‌خواهید بفرمایید که نه تنها به کارگیری، جهت‌دار است بلکه خود ذات علم هم جهت‌دار است و نه تنها ارزش‌هایی که از مکتب می‌آید جهت دار است بلکه خود آن حقایق تجربی هم تجربیات متفاوتی است.

گروهی قبول دارند که علوم برای غایات خاص تولید می‌شوند؛ یعنی ممکن است بگویند در جامعه غرب، غایات خاصی دنبال شده و برای رسیدن به آن غایات، این علوم تولید شده است، اما از نگاه آنها معنای این حرف این نیست که علم، مقید به غایت یا جهت است و ذاتاً هم فقط باید در آن مسیر به کار گرفته شوند! از این نگاه، شما می‌توانید همان علم را از غایات خودش تفکیک کنید و در مسیر غایات خودتان به کار گیرید؛ کما اینکه در مورد فناوری‌ها هم همین را می‌گویند. ساده‌ترین شکل این نگاه، آن است که می‌گویند: شما می‌توانید چاقو را برای اهداف مختلف به کار بگیرید: مثلاً می‌توانید با آن انسان را به قتل برسانید یا استفاده‌های حلال کنید! به نظر می‌رسد که این نگاه، باطل است؛ هر وقت می‌خواهند به ما اشکال کنند می‌گویند شما بین انگیخته و انگیزه خلط کرده‌اید! ما هم دقیقاً می‌خواهیم بگوییم نقطه نزاع همین جاست، ما خلط نکرده‌ایم. ما می‌فهمیم که انگیزه و انگیخته دوتاست اما رابطه دارند. در یک نگاه دقیق، انگیخته هویتاً تابع انگیزه است. ابزارها وقتی بهینه سازی می‌شوند جهت داری آنها هویدا می‌شود. همین که شما می‌گویید چاقو را می‌توان در جراحی به کار برد و در آدم کشتن هم می‌توان از آن بهره گرفت به این دلیل است که بهینه آن ابزار را ملاحظه نمی‌کنید! اما وقتی آن را بهینه کنید چاقوی جراحی به اشعه و چاقوی سلاح خانه هم به شوک الکتریکی تبدیل می‌شود. این خنثی دیدن مربوط به بهینه نکردن ابزار است. علم هم دقیقاً همین گونه است؛ یعنی وقتی بهینه نشده باشد ممکن است به نظر برسد که کاربرد مشترک دارد! اما آنجایی که بهینه می‌شود دقیقاً حدود و ثغورش و بهینه سازی اش بر اساس انگیزه است. لذا علم هر قدر، بیشتر بهینه سازی شود بیشتر آهنگ انگیزه‌ها پیدا می‌کند و بیشتر رنگ مبانی را به خود میگیرد. هم مبانی‌اش و هم غایاتش خاص می‌شود. لذا این ادعا ناتمام است که بگویند: علم فقط در کاربردش مختلف است. معنای این سخن این است که علم، علم واحدی است و بهینه علم، غلط است و فقط بهینه برنامه ریزی

> در شرایط موجود، تصحیح نگاه نخبگان لازم است تا به یک «وفاق نخبگانی» برسیم و معلوم و پذیرفته شود که فرایند تولید علم چیست؟ علم دینی داریم یا نه؟ معنی علم دینی چیست؟ فرایند تولید آن چیست؟ پس، ایجاد یک وحدت نخبگانی و اجماع نخبگانی، اصل است.

برای استفاده از علم، درست است! اما نفس علم تابع غایات و پیش فرضها است که البته به بحث‌های عمیق معرفت شناسانه مربوط است. بلکه از این بالاتر، علم تابعی از نظام اراده‌های اجتماعی است؛ لذا این حرف که علم فقط در مقیاس کارایی تفاوت پیدا می کند نمی‌تواند درست باشد.

این که بین مکتب و علم، تفکیک کنیم و بگوییم مکتب جهت دار است یعنی مکتب دینی و غیر دینی داریم ولی علم دینی و غیر دینی نداریم هم تمام نیست؛ چون مکتب، بر تولید و پیشبرد علم هم اثر می‌گذارد و ماهیت علم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این که بعضی از محققین و بزرگان فرموده‌اند که ما در حوزه علوم، حتی در علوم انسانی، مکتب داریم اما آنجایی که علوم به علوم تجربی یعنی روانشناسی تجربی، اقتصاد تجربی و یا . . . تبدیل می‌شود علم اسلامی‌نداریم قابل قبول نیست. به طور کلی مطلق علوم به خصوص علوم انسانی، حتی آنجایی که کمیت گذاری می‌شوند و تحقیقات میدانی شکل می گیرند علومی‌هستند که اسلامی‌و غیر اسلامی‌دارند.

ما می‌دانیم که در یک نظام علمی، ارزش‌ها و تکلیف‌هایی داریم، خوبی و بدی‌ها و بایدها و نبایدهایی را می‌شناسیم. واضح است که ارزش‌ها جهت دار هستند و از مکتب‌های مختلف، ارزش‌های مختلفی بیرون می‌آید. غیر از این دو، در علم توصیف هم داریم آنها می‌خواهند بگویند که آن توصیف‌ها ثابت‌اند و فقط به وسیله تکلیف و ارزش است که دو مجموعه علمی‌متفاوت درست می‌شود؟

توصیف‌ها هم متفاوت هستند؛ چون توصیف تابع ارزش واقع می‌شود. به تعبیر دیگر در بنیان معرفت شناسی، عقل نظر تابع عقل عمل است. مقصود از عقل نظر اعم از عقل تجربی و عقل تحلیلی است. مجموعه عقل نظر، تابع عقل عمل است و هویت عملش و کیفیت کارش، تابع عقل عمل است. به همین دلیل شناخت انسان یا نورانی است و یا ظلمانی. انسان در حوزه عقل عمل یا تولی به ولایت حق پیدا می کند و شناخت او نورانی می‌شود و یا تولی به ولایت باطل پیدا می کند و شناختش ظلمانی می‌گردد. بنابراین، ظلمت و نور در ماهیت «توصیف» حضور دارند. عقل نظر انسان و تلاش او، یا منتهی به جهالت و ضلالت و شیطنت می‌شود و یا به حکمت می‌رسد. عقل اگر بخواهد به حکمت منتهی شود باید تابع تولی به ولایت الله عمل کند؛ یعنی اختیار را و به تبع آن، عقل عمل را بر ماهیت و علم حاکم بداند. برخی اختیار را بر علم، حاکم نمی‌دانند و طبیعت مطلق کار عقل نظر را ارزشمند و نورانی تلقی می‌کنند و ما می‌گوییم که این گونه نیست. عقل نظر یا به نور می‌رسد یا به ظلمت!

نقش «نیت سالم» و «فرآیند سالم» در تولید علوم انسانی

این طبیعت الهی و غیرالهی را فقط در انگیزه می‌دانید یا یک مجموعه قواعد است؟ یعنی وقتی کسی می‌خواهد مطلبی را کشف کند همین که نیت سالمی‌داشته باشد کافی است یا اینکه می‌خواهید بگویید اگر کسی می‌خواهد چیزی را کشف بکند یک مجموعه قواعدی را هم باید به کار ببرد که آن قواعد هم الهی و غیرالهی دارد؟

بله فرایند تحقیق او و هم باید فرایند نورانی باشد نه اینکه فقط نیتش سالم باشد! این سالم بودن نیست، کافی نیست، باید مسیر فعل فرهنگی هم نورانی باشد و تولی به حق داشته باشد و نقشه فعل فرهنگی الهی باشد. کسی و جامعه‌ای که فعالیت فرهنگی‌اش با نقشه نورانی است به نور می‌رسد. اما کسی که نقشه فعالیت فرهنگی‌اش ظلمانی است در نقشه‌اش، ارزشها و پیش فرض‌های غیر الهی وجود دارد علمش هم ظلمانی و جهالت بار خواهد شد. این دو دسته یکی نیستند؛ بلکه هویتا بین ظلمت و نور حرکت می‌کنند. البته نمی‌خواهم مدعی شوم که همیشه بین صفر و یک حرکت می‌کنیم بلکه طیفی است، ولی در عین حال ماهیت تلاش انسان را باید یا نورانی دانست یا ظلمانی. در یک کلمه باید گفت نه فقط کاربرد علم، متفاوت است بلکه به لحاظ معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی، فهم، یا حق است یا باطل. فهم یا در فرایند پیچیده جریان حق در عالم واقع می‌شود یا در جریان پیچیده جریان باطل. این گونه نیست که انسان منفصل از جامعه و تاریخ و تکوین بتواند فکر کند و تولید دانش داشته باشد! همین قدر که وارد جریان تولید دانش می‌شود به جریان جامعه، تاریخ و تکوین پیوند می‌خورد که یا در جریان ولایت شیطان قرار می‌گیرد و یا در جریان ولایت نبی اکرم (ص).

رویکردهای مختلف در بحث تحول در علوم انسانی

کسانی که با ما در ضرورت تولید علوم انسانی الهی مشترک هستند لایه‌های متفاوتی دارند؛ بعضی در حد اصلاح گزاره‌ها بحث می‌کنند، بعضی در حد اصلاح نظریه‌ها و برخی دیگر در حد اصلاح مبانی و فلسفه علم. ما در حد روش تحقیق حاکم بر علم بحث می‌کنیم و مدعی هستیم که روش حاکم بر علم، مبانی حاکم، سازمان مدیریت و برنامه مدیریت هم متفاوت هستند! تحول در علوم انسانی به این معنا این نیست که فقط گزاره را بخوانیم و اصلاح کنیم یا حداکثر فلسفه علم را تغییر دهیم بلکه تحول علمی‌و

دامنه تغییر آن، بسیار گسترده تر از این حرف‌هاست!

آیا برای رسیدن به چنین علمی، باید همین روش استنباط حوزوی را به کار گرفت؟

معنی اسلامی‌شدن علم، نقلی شدن و استنباطی شدن علم نیست؛ بلکه در یک فرایند پیچیده، عملیات استنباط با تحقیقات میدانی و تحقیقات کتابخانه‌ای و نظری به همدیگر گره می‌خورند و حاصل آن، علوم انسانی الهی خواهد شد. در این فرایند، باید روش تحقیق علوم تعریف شود و سهم هر یک از مفاهیم و معارف و اطلاعات، اعم از اطلاعاتی که با تحقیقات میدانی به دست آید یا تحقیقات کتابخانه‌ای یا تحقیقات نظری و نیز اطلاعاتی که با استنباط از متن دین به دست می‌آید مشخص شود. لذا تولید علوم انسانی اسلامی‌به معنی تعطیل تحقیقات میدانی و تجربی و نظری نیست و معنی نقلی شدن علوم هم این نیست، بلکه به معنی ایجاد هماهنگی در یک فرایند پیچیده است و سازمان آن هم چیزی به نام دانشگاه و حوزه که در عرض هم به صورت دو دستگاه موازی قرار داشته باشند نخواهد بود. هم چنین از ترکیب اطلاعات به دست آمده از علم سکولار با اطلاعات دینی هم، علم دینی به دست نخواهد آمد! این ترکیب سازی ممکن است یکی از مراحل قابل انجام در این فرایند پیچیده پذیرفته شود ولی این کار، برای دوره گذار خوب است و علم دینی حقیقی تولید نمی‌کند. بنابراین، علم دینی نه به معنی علم نقلی است و نه به معنی ترکیب سازی بین علم سکولار و معارف اسلامی‌است. علم دینی به معنی جاری ساختن معارف اسلامی‌در یک فرایند پیچیده، در عرصه تحقیقات میدانی و نظری و کتابخانه‌ای برای رسیدن به یک محصول دیگر است. استنباط در حوزه معارف دینی و تفقه، در محوریت تحقیقات تجربی و میدانی و نظری قرار می‌گیرد و با محوریت دین، علم دینی به دست می‌آید. در غرب، فقط نهاد دانشگاه مطرح است و بالای سر آن، مراکز آکادمیک هستند که این مراکز، مبانی و غایات را تعریف می‌کنند اما در جامعه ما غیر از این امور، احتیاج به نهاد دینی نیز داریم تا از طریق یک شبکه بزرگ به تحولات علمی‌بپردازیم.

به صورت تئوری چه گامهایی را برای رسیدن به این هدف قائل هستید، از کجا باید شروع کرد به صورت تئوریک نه عملی؟

به صورت تئوریک باید یک مجموعه تلاشهای موازی را انجام دهیم؛ هم میدان نظریه پردازی را باید باز بگذاریم، هم موضع بحث در فلسفه علم را باز کنیم. ولی به صورت عمیق تر باید میدان بحث «روش تحقیق» و به طور کلی روش تولید فرهنگ را موضوع کار قرار دهیم و روش تولید فرهنگ را به روش عام خود، و به خصوص روش تحقیق در حوزه علوم تخصصی مرتبط کنیم. باید بتوانیم جایگاه عقل، وحی و حس را به صورت هماهنگ تعریف کنیم و این کار باید به گونه‌ای باشد که مبنای تولید روش ما شود، یعنی مبنای فلسفه روش باید بتواند نسبت بین اینها را هماهنگ کند؛ آن هم به گونه‌ای که وحی، محور شود نه تابع. به عبارت دیگر، فلسفه روش تحقیق، باید نسبت بین علوم وحیانی، عقلانی و تجربی و حسی را به صورت هماهنگ تعریف کند و کارکرد عقل و حس را ذیل وحی در عمل تحقیق جای دهد و عمل تحقیق در فعالیت تحقیقاتی اجتماعی را به ذیل وحی بکشاند تا سرپرستی تحقیقات در دست دین باشد و انبیاء، اولیا و خلفای الهی بر عرصه فرهنگ‌سازی حکومت کنند. البته باید دقت کرد که در عرصه فرهنگ‌سازی، عقل و حس تعطیل نمی‌شود بلکه تحت هدایت وحی قرار می‌گیرند. همزمان با آن امور، تحقیق در حوزه تولید نظر را هم نباید نادیده گرفت. این طور نیست که بگوییم نظریه پردازی در عرصه نظریات تعطیل شود یا اصلاحات دیگر از قبیل اصلاحات متون درسی و امثال آن نادیده انگاشته شود، بلکه آنها هم باید انجام شود اما کار اساسی‌تر، آن کار دیگر است.

در شرایط موجود چه باید کرد؟

به نظر می‌آید در شرایط موجود، تصحیح نگاه نخبگان لازم است تا به یک «وفاق نخبگانی» برسیم و معلوم و پذیرفته شود که فرایند تولید علم چیست؟ علم دینی داریم یا نه؟ معنی علم دینی چیست؟ فرایند تولید آن چیست؟ پس، ایجاد یک وحدت نخبگانی و اجماع نخبگانی، اصل است. ایجاد انگیزه و اجتماعی کردن این انگیزه، و سپس، تداوم و تعمیق و گسترش آن، هم کار دوم است که باید اتفاق بیافتد. هم چنین این بحث باید به عرصه میدان اصلی خودش که میدان تحقیقات فرهنگی است برگردد و رنگ سیاسی‌اش کمتر شود و به تدریج از بین برود. برای اینکه به این مقصد برسیم، باید هماهنگی اجتماعی به وجود آوریم. شیوه کارمان هم باید «نقد، نقض و طرح» باشد؛ یعنی از نهضت نقد علوم انسانی رایج شروع کنیم. سازمان آن هم باید ایجاد نمایشگاه‌های گسترده، ایجاد نظام مناظرات قاعده مند و امثال اینها باشد. به نظر ما، اسلام یک حرکت تاریخی دارد که در آن مسیر، فرهنگ خودش را تولید می‌کند. انقلاب اسلامی‌یکی از نهادهای این سیر است. ظرفیت تکاملی اسلام، جوشش انقلاب اسلامی‌در این مسیر و نیز، ظرفیت‌های اجتماعی داخلی که نیروهای مؤمن و جوان پرتلاش و حدود ده‌ها هزار عالم دانشمند معتقد به اسلام در حوزه و دانشگاه امکانات و ظرفیت‌های ما برای این حرکت عظیم هستند.

با تشکر از شما به خاطر انجام این گفتگو.

دفترویژه

۲

مدرنیته یک دین است و نه تطور عینی عالم

گفتگو با دکتر حسین کچویان، رییس گروه جامعه شناسی دانشگاه تهران

جنابعالی حتماً یادتان هست که این بحث اسلامی‌شدن علوم انسانی، اول انقلاب به نوعی مطرح شد؛ البتّه شاید عنوانش اسلامی‌کردن دانشگاهها بود، ولی روی بخش علوم انسانی آن توافق بیشتری وجود داشت که این علوم انسانی، غیر اسلامی‌است و مراکزی هم برای این کار تشکیل شد؛ از جمله، نهاد همکاری حوزه و دانشگاه بود که حتی آثاری هم در زمینه‌های اقتصاد و جامعه‌شناسی و شاید روانشناسی ارائه داد. سی سال از آن جریان گذشته و دوباره این بحث مطرح شده است. معنایش هم این است که در این سی سال اتّفاق ویژه‌ای نیفتاده و مشکل، همچنان به قوّت خود باقی است یا حتّی به نظر بعضی‌ها، مشکل حادّتر شده است. به عنوان اولین سؤال، بفرمایید چرا در طول این سی سال، کاری انجام نشده و این ماجرا به جایی نرسید؟

کچویان: بسم الله الرحمن الرحیم. خدمت شما عرض کنم که به نظر من، این نوع سؤال‌ها از یک نگاه درستی نسبت به موقعیّت کار برنمی‌خیزد. در واقع سؤالی که شما مطرح می‌کنید، سؤال عدّه‌ای دیگر هم هست، و حتّی همین الان هم که مسئله مجدّداً مطرح شده است، بعضی‌ها از ما می‌پرسند، کی قرار است این اتّفاق بیافتد؟ فردا؟ دو سال دیگر؟ یک سال دیگر؟ این در واقع، ناشی از خطا در فهم ماهیّت مشکل و ماهیّت علم و تغییرات علم است.

من همیشه گفته ام: ما یک تجربه تاریخی داریم. غربی‌ها هم یک نوع تجربه دارند. جدا شدن از روند مسلّط علم در جهان و یا انتقال این علوم به یک جای دیگر، و به شکل تازه‌ای درآمدن آن، قرن‌ها طول می‌کشد.

شما به تجربه مسلمین در رابطه با ورود علوم یونانی به جهان اسلام و نزاعی که در آن موقع در رابطه با فلسفه ایجاد شد، نگاه کنید. درآن موقع فلسفه یک رشته نبود، بلکه در واقع یک علم متّکی به عقل انسانی بود، و وقتی به جهان اسلام وارد شد، مسئله ایجاد کرد و بالأخره چندین قرن طول کشید تا در بعضی جاها خود را با دین تطبیق داد و در بعضی جاها تحلیل رفت. مثلاّ اخلاقیّاتش در معراج السّعاده و جامع السّعادات ظاهر شد؛ فلسفه اش در جهان شیعه، به ملاّ صدرا و حاج ملاّ هادی و دیگران منتهی شد و بعد از یک دوره افول، در جهان غیر شیعی که غزّالی‌ها و ابن تیمیه‌ها، بنیاد علوم عقلی را زدند، چندین قرن طول کشید. اگر شما در خود غرب هم نگاه کنید، تا قرن هجده و نوزده همچنان، علم موجودش، علم قرون وسطایی است.

برای ایجاد یک تحوّل، اوّلین کاری که باید انجام شود این است که بسترسازی کنند. من معتقدم که این هشدارها و جریان‌سازی‌ها فقط خاصیت‌اش این است که آدم‌ها را متوجّه به یک چیزی بکند که آقا! این مشکل وجود دارد و نه بیشتر از آن.

این علم هم عمدتاً، تحت تأثیر مسلمین شکل گرفته بود؛ یعنی الهیّات، کلام، فلسفه و ریاضیّات و پزشکی و هر چه که داشتند از مسلمین بود. از قرن چهاردهم و یا پانزدهم میلادی به بعد، عدّه ای می‌گفتند: گویا اشکالی در این علوم هست و ما باید یک علم دیگری داشته باشیم. علم، این جوری است، یعنی چهار – پنج قرن، و شاید شش قرن طول کشید تا این فکر اولیّه‌ای که مثلاّ در قرن چهاردهم یا پانزدهم شکل گرفته بود، عملی شود.

مثلاً جامعه‌شناسی اواخر قرن نوزدهم شکل گرفت و سپس تکمیل شد. برای ایجاد یک تحوّل، اوّلین کاری که باید انجام شود این است که بسترسازی کنند. من معتقدم که این هشدارها و جریان‌سازی‌ها فقط خاصیت‌اش این است که آدمها را متوجّه به یک چیزی بکند که آقا! این مشکل وجود دارد و نه بیشتر از آن. البتّه هر کسی که در این باره صحبت می‌کند، ممکن است یک مایه‌های ایجابی هم به مسئله بدهد؛ مثلاً وقتی حضرت آقای خامنه‌ای صحبت می‌کنند و می‌گویند مثلاً

دکتر «حسین کچویان»، متولد ۱۳۳۸ تهران، دانشیار و عضو هیأت علمی‌دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است. وی در حال حاضر رئیس گروه جامعه شناسی (۸۶ تاکنون) و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی است.
کچویان دارای مدرک دکترا از دانشگاه منچستر انگلیس است و علاوه بر دروس دانشگاهی، دروس سطح حوزه را نیز در مدرسه شهید مطهری و مدرسه مروی تهران گذرانده و یک سال نیز در درس خارج آیات جوادی آملی و موسوی بجنوردی شرکت کرده است.
از دکتر کچویان دهها مقاله و گفتگو در مطبوعات کشور به چاپ رسیده است. مهمترین کتب منتشر شده وی (تالیف و ترجمه) عبارت است از:
نقد نظریه پایان ایدئولوژی، ۱۳۷۶(تالیف). علم و جامعه‌شناسی معرفت، ۱۳۷۶ (ترجمه). روشنفکران و شکست پیامبری، ۱۳۷۸ (ترجمه). میشل فوکو و دیرینه شناسی معرفت، ۱۳۸۲ (تالیف). کندو کاو در ماهیت معمایی ایران، ۱۳۸۳ (تالیف). فلسفه و جامعه شناسی سیاسی دکتر شریعتی، مقدمه کتاب فلسفه و جامعه شناسی سیاسی، اندیشه موضوعی دکتر علی شریعتی، دفتر چهارم، ۱۳۷۴. عدالت اجتماعی در دیدگاه مرحوم شریعتی و شهید مطهری، در کتاب سفر سبز، مجموعه مقالات، ۱۳۷۴.

انسان‌شناسی‌اش مشکل دارد، و یک راهکار ارائه می‌دهند.

مشکلات علوم اجتماعی موجود، با دانش سی سال قبل ما اصلاً قابل مقایسه نیست. فهم ما الآن با آن زمان، زمین تا آسمان فرق می‌کند. من در آن زمان، خودم در جریان همین قضایا بودم و مثلاً قرار بود کتاب‌هایی نقد بشود، من هم در جریان نقدشان بودم و آنها را می‌خواندم. همچنین در شکل گیری سازمان «سمت» و یا در بحث حوزه و دانشگاه، یک ارتباط‌هایی وجود داشت؛ ولی اینکه چرا آنجا این اتّفاق نیفتاد به خاطر این است که فی نفسه اصلاً امکان اتّفاق وجود نداشت و حتّی الآن هم این امکان وجود ندارد.

علم چیزی نیست که شما با کارهای بوروکراتیک سازمانی حلّش کنید. تنها خاصیت کارهای بروکراتیک و سازمانی این است که بستر سازی کند و از این جهت البتّه می‌شود گفت که ما یک ضعف‌هایی داشتیم. شما وقتی برمی‌گردید و به عقب نگاه می‌کنید، می‌بینید که عدّه ای آمدند کارهایی کردند؛ بعد عدّه دیگری آمدند کاملاً عکس آن عمل کردند. عنوان مثال در روند جذب دانشجو و جذب استاد و توسعه علوم انسانی، همه کارهایی که انجام شد غلط بوده است. اگر ما این درک و فهم را داشتیم که این علوم مشکل دارد، در توسعه بی‌رویّه علوم انسانی (که هرجا می‌خواهیم یک عدّه دانشجو بگیریم، این رشته را راه می‌اندازیم، چون پولی نمی‌خواهد و مشکلاتی مثل آزمایشگاه ندارد) تأمّل می‌کردیم. ولی خب، این هم طبیعتاً مربوط به انقلاب است. ببینید! در ابتدای انقلاب نسبت به مقولات و مشکلات جهان موجود یک بصیرت اجمالی وجود داشت؛ یعنی مثلاً یک موقعی مرحوم شریعتی در یک جایی، در مورد نظام سیاسی ـ اجتماعی اسلام صحبت کرده بود؛ ولی این علوم به درستی در سیستم آموزشی ما درک نشده بود.

در روند جذب دانشجو و جذب استاد و توسعه علوم انسانی، همه کارهایی که انجام شد غلط بوده است. اگر ما این درک و فهم را داشتیم که این علوم مشکل دارد، در توسعه بی‌رویّه علوم انسانی (که هرجا می‌خواهیم یک عدّه دانشجو بگیریم، این رشته را راه می‌اندازیم، چون پولی نمی‌خواهد و مشکلاتی مثل آزمایشگاه ندارد) تأمّل می‌کردیم.

به نظر من، یکی از مشکلات این علوم اینست که واقعاً کسانی که در این کشور کار می‌کنند (نه همه آنها، به طور کلّی سیستم آموزشی را می‌گویم)، این علوم را خوب نفهمیده اند. اگر ما خوب این علوم را فهمیده بودیم، می‌دیدیم که خیلی از این حرف‌هایی را که الان ما می‌زنیم، صد سال پیش وبر زده بود و قبل از او نیز نئوکانتیها زده بودند. یعنی اینها حرف‌هایی است که پنبه‌اش زده شده است و به استناد همان حرف‌ها می‌شد خیلی کارها کرد؛ ولی چون در بدو امر، بصیرت ما کم بوده است، قاعدتاً کارهایی که می‌خواستیم بکنیم یا کردیم، کارهایی بود که اصلاً برای بسترسازی هم مُکفی نبود. بعد هم یک خطاهایی از درونش درآمد و آن خطاها هم معلول پویایی‌های خود انقلاب و پویایی‌های اجتماعی بوده است. مثل اینکه هنوز هم نزاع‌های خیلی جدّی در ساختار سیاسی‌مان هست. یک عدّه‌ای در این کشور، آمدند و در رأس حکومت قرار گرفتند و می‌خواستند طرف غرب بروند و در جنبه اقتصادی کارهایی انجام دادند. عدّه دیگری آمدند که می‌خواستند در جنبه سیاسی به سمت غرب بروند. اینها آمدند و همه آن کارهای قبلی اولیّه را نقد کردند و دور ریختند. خلاصه، فکری که می‌آید و در جامعه حاکم می‌شود، آثاری دارد. چیزهایی را خراب می‌کند و چیزهای جدیدی را جایگزین آن می‌کند.

یک بخش قضیّه اینجوری است و بخشی هم در ماهیّت قضیّه است. خوب، البتّه باید قبول کرد که در بسترسازی هم خوب پیش نرفتیم.

به نظر می‌رسد که شما معتقدید که این بحث، عمدتاً ناظر به یک روند و فرآیند گفتگو و مباحث علمی‌و مباحثه و مناظره است و اصلاً، خیلی ناظر به مقام اجرا و تصمیم‌گیری و این جور مسائل نیست.

نه. ببینید، در یک زمینه‌هایی باید این بسترسازی‌های سازمانی را انجام دهیم. شما فرض کنید که اگر بتوانیم به پایان نامه‌ها جهت بدهیم، همان کاری که در همه جای دنیا به دلایل مختلف می‌کنند؛ یعنی یک جایی ممکن است استاد نداشته باشد؛ یک جا ممکن است پول نداشته باشد؛ و یک جا ممکن است ذخیره علمی‌لازم نباشد. به این دلایل ممکن است که یک علم را تعطیل کنند و یک علمی‌را باز کنند؛ یک مسیر را بگشایند یا مسیری را ببندند. مثلاً بیرمنگام که یک مکتب مهم است، دو سال پیش حوزه مطالعات فرهنگی خود را بست. مکتب بیرمنگام معروف است. مطالعات فرهنگی با آن مکتب شکل گرفت، ولی خب، تشکیلاتش را تعطیل کرد. یا مثلاً همین پریروز ایمیلی آمد که جامعه‌شناسی‌اش را هم بست.

صحبت در اصل و محتویات یک رشته است، نه محتویات علمی. مثلاً در سازماندهی و یا پذیرش دانشجو و پذیرش استاد، یا موضوعاتی که باید روی آن کار کنیم و نوع تعاملاتی که باید بین جامعه و این حوزه‌ها وجود داشته باشد. در بسط و توسعه یک رشته، خیلی کارها می‌شود کرد. اینکه چه رشته‌ای را کجا بگذاریم، کجا نگذاریم. اصلا شاید ما به یک جایی برسیم که بگوییم که ما در جنبه اقتصادسنجی یا

جامعه سنجی، این علوم را می‌خواهیم. مثلاً می‌خواهیم راجع به جُرم و جنایت و قتل، یا در زمینه نظرسنجی راجع به تمایلات دانشجویان و جوان‌ها کارشناسانی داشته باشیم.

در بخش تئوریک این قضیّه، ممکن است بگوییم که ما این بخش را در سطح فوق لیسانس و دکترا پیش می‌بریم و در آنجا هم نه در سطح گسترده، بلکه در جاهایی منتخب و با ساز و کارهای خیلی جدّی و عمیقی که حاصل کار چیز خوبی بشود، کار را پیش می‌بریم. این‌ها کارهایی است که می‌شود انجام داد.

به نظر شما این مشکل و معضل، یعنی اینکه علوم انسانی در دانشگاه‌های ما اسلامی‌نیست، بیشتر مربوط به مقام ثبوت است یا اثبات یا هر دو؟ یعنی اینکه چون ما تئوری و تبیینش را نداریم، فهمش را نداریم و در نتیجه به این علوم انسانی اسلامی‌نرسیدیم؛ یا اینکه نه، بحث اینست که مبانی وجود دارد و بحث‌ها فی الجمله در جای خودش و در اثبات و تحقّق پخته شده است؛ ولی در به صحنه دانشگاه آوردنش، استاد مناسب تربیت کردنش، متن دانشگاهی مناسب برای آن آماده کردن مشکل داریم. مشکل کجاست؟

ببینید؛ دو نگاه راجع به علوم انسانی وجود دارد. یک نگاه (مثل نگاه فصلنامه علوم اسلامی‌کانادا و آمریکا که پاکستانی‌ها و هندی‌ها و عمدتاً پاکستانی‌ها آن را راه انداخته‌اند) هست که در واقع علوم اسلامی، همین علوم موجود حوزوی ما است. نگاه دیگر می‌گوید که ما تاکنون این علوم را نداشته ایم. این یک چارچوب و یک نوع نگاه متفاوت است و انطباقش با فضای فرهنگی ما اینست که این چارچوب را بگیریم و آن را بسط و توسعه بدهیم و با فضای فرهنگی خودمان تطبیق دهیم.

کار علوم انسانی این است که زندگی ما را معنا دار کند. جایگاه ما را در این عالم به یک معنا روشن کند و در عین حال هم به ما جهت بدهد.

پس یک نگاه می‌گوید که علوم انسانی در جامعه اسلامی، همان علوم حوزوی است که در دوره شکوفایی تمدّن اسلامی، رشته‌هایی از آن توسعه پیدا کردند؛ رشته‌هایی مثل تاریخ که ابن خلدون آن را توسعه داد و مردم شناسی که بیرونی آن را توسعه داد و جغرافیا و سفرنامه نویسی و سیاست نامه نویسی و فلسفه و فقه و اصول و عرفان و ... همین‌ها را ما باید مطابق با اوضاع و احوال موجود گسترش بدهیم. نگاه دیگر می‌گوید که ما علوم انسانی نداشته ایم و حالا دید جدیدی پیدا کرده ایم.

در آن معنای اوّلی، همه چیز پخته و آماده است و یک مقدار باید توسعه‌اش بدهیم. اما در نگاه دومی، اصولش وجود دارد، ولی بسط و گسترش آن در واقع مستلزم کارهای جدید است و امروز مشکل ما، مشکل اثباتی قضیّه است؛ ثبوتاً اموری وجود دارد و قطعاً هم وجود دارد.

اگر بخواهم فهم خودم را نسبت به قضیّه بگویم، باید بگویم که علوم انسانی اصلاً علم نیست، بلکه تأمّل عقلانی بر هستی انسانی در هر دوره تاریخ است. این تأمّل عقلانی کاملاً فرهنگی و کاملاً تاریخی است. همان طور که گفتم، این حرف ما نیست، حرف وبر و دیگر جامعه شناسان قبل از اوست که می‌گویند این علوم، فرهنگی هستند؛ به این معنا که نوع نگاهی که انتخاب می‌کنی، نوع ارتباطاهایی که می‌خواهی بسنجی، نوع موضوعات و مسائلی که می‌گویی، اصلاً همه‌اش فرهنگی است. وبر می‌گوید: من به تمدّن غرب از حیث عقلانیّت آن علاقه دارم. آیا این تنها تعریف از غرب است؟ وبر می‌گوید: نه، به نظر من برای منی که داخل این تمدّن هستم و علقه‌های فرهنگی‌ام با این تمدّن همساز است، این مسئله مهم است که وقتی می‌خواهم عقلانیّت را بررسی کنم، در چارچوب مارکسیسم بررسی کنم یا در چارچوب دیگر؟ این مسئله کاملاً به خود شما مربوط است. مارکس خواسته، آن طرف مسئله را ببیند، من می‌خواهم این طرفش را ببینم؛ اینکه با چه رویکرد و چه روشی باشد، همه اینها در واقع تابع انتخاب‌های شخص است که البته گتره‌ای نیست، منطق و استدلال دارد و در واقع برای اعتبارشان یک اجماع فرهنگی یا یک اجماع علمی‌لازم است؛ و اعتبارش، اعتبار درونی است.

آیا وقتی ما هم می‌خواهیم سراغ اسلامی‌کردن علوم انسانی برویم، با همین منطق می‌رویم؟

من دیدگاه خودم را بیان می‌کنم. در این زمینه خیلی‌ها حرف زده اند. من معتقدم که اصولاً علم از درون زندگی آدمها می‌جوشد. گونه‌های مختلف زندگی، گونه‌های مختلف فهم را می‌دهد و من اعتقاد دارم که گونه‌های متفاوت زندگی را هم اصلا ما نساخته ایم. هر گونه زندگی، در واقع یک تقدیر تاریخی است و عمدتاً هم برگشت آن به انبیاست؛ یعنی من فکر می‌کنم که شکل‌های مختلف زندگی را انبیا آغاز کردند و شکل آخرالزّمانی‌اش را حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) داده است. حتّی به نظر من، شکل مدنیّت موجود در غرب هم، ریشه‌های دینی دارد. ما می‌توانیم در جهت بسط و گسترش علوم انسانی خودمان تأمّل عقلانی بکنیم و از دل این تأمّل عقلانی، علم لازم و فهم لازم زاییده می‌شود. علوم انسانی در واقع تأمّلات عقلانی در مورد موقعیّت‌های انسانی است. البتّه موقعیّت‌های اجتماعی و غیر اجتماعی

> **من همیشه گفته‌ام: یکی از اشتباهات ما از اول، نفهمیدن زیرکی‌ها و فریبکاری‌های تمدّن فعلی غرب است که خودش را از اول آن طوری که هست (مثل یک دین) عرضه نکرد، بلکه به عنوان یک تطوّر عینی عالم عرضه کرد. اگر از اول مثل یک دین، خودش را به ما عرضه کرده بود، اینجور نمی‌شد که همه امور این تمدّن را بگیریم و بعد هم به طور ناخودآگاه عوض بشویم.**

از هم جداست و به حسب حوزه‌های آن متمایز و متفاوت می‌شود.

کار علوم انسانی این است که زندگی ما را معنا دار کند. جایگاه ما را در این عالم به یک معنا روشن کند و در عین حال هم به ما جهت بدهد. من فکر می‌کنم که شکل‌گیری علوم انسانی از این منظری که من می‌گویم، همه‌اش تابع بقای زندگی اسلامی‌است. اگر ما به تاریخ برگردیم (بعضی‌ها می‌گویند که در این دویست سال اخیر، ما در تاریخ نبوده ایم و درست هم می‌گویند. در این دویست سال اخیر، به یک معنا غربی‌ها دارند تاریخ را پیش می‌برند و حالا کسان دیگری هم مثل ما پیدا شده اند که داعیه دار تمدّن هستیم) و بتوانیم این نوع زندگی‌ای را که دیانت به ما گفته نگه داریم و با مدرنیته تطبیق ندهیم؛ یعنی مدرنیته نتواند در قالب و صورت دینی، خودش را به ما تحمیل کند. اگر این زندگی دینی تداوم پیدا کند، قطعاً فهم متناسب با خودش را هم ایجاد خواهد کرد.

شما الان کدام زندگی را دینی می‌دانید؟ همین زندگی موجود که ما الان داریم؟

به نظر می‌رسد که شکل‌های مختلف زندگی را نباید براساس ساختار عینی مادّی تعریف کرد، بلکه براساس تمدّن‌های مختلف و فرهنگ‌های مختلف باید تعریف کرد. البتّه فرهنگ به معنای خاصّ آن نه به معنای عام.

در لذّت‌ها، تفریحات، آنجایی که احساسات و تخیّلات و نیازها و ایده‌آل‌ها و آرزوها مثل شعر و ادبیات بروز می‌کنند؛ مثل همین هیئات سینه زنی. در اینجاها باید فرهنگ را شناخت. ما هنوز هم هر چقدر هم که فکر کنید به لحاظ بنیادهای مادّی خود مدرنیته زده شده ایم، باز می‌بینید که در کارهای هنری کسانی مثل مجیدی یا حتی در کارهای کیارستمی‌مایه‌های عرفانی و دینی وجود دارد. درست است که چهار نعل داریم دنبال ماشین می‌دویم، ولی وقتی می‌خواهیم مثلاً فیلمی‌بسازیم یا شعری بخوانیم، اشعار مولوی و حافظ را می‌خوانیم، و حتّی در اشعار شعرای جدیدمان هم معنویّت، خیلی دیده می‌شود. من فکر می‌کنم که ما از خیلی جهات هنوز زندگی‌مان دینی است؛ نفس وجود خداوند برای بخش اعظم مردم مقبول است و در زندگی خانوادگی نیز بخش اعظم مردم زندگی شان دینی است و در چارچوب شرع حرکت می‌کنند؛ مثلاً در مورد خورد و خوراکشان، حلال و حرام را رعایت می‌کنند و ...

البتّه من این مسئله را نفی نمی‌کنم و نمی‌خواهم بگویم که فرهنگ و معیشت موجودمان هیچ آثار و نشانه‌هایی از دینی بودن ندارد. این را که قطعا نمی‌توان گفت، امّا به راحتی می‌شود تأثیر مخرّب فرهنگ مدرن را بر همه شئون ما مشاهده کرد. البتّه اگر زندگی‌هایمان را با صد یا دویست سال پیش مقایسه کنید، می‌بینید که آثار تخریبی این فرهنگ بسیار جدّی است. حالا از این بحث بگذریم. با آن تعریفی که شما از علوم انسانی کردید، آیا ما قبل از دوران مدرن هم چنین علوم انسانی‌ای داشتیم؟ آیا آن هم محصول تأمّلات عقلانی بود؟

بله. در آن موقع هم جامعه وجود داشته است و تأمّلات عقلانی داشته است.

از این زاویه، شما مثلاً فقه را هم جزو علوم انسانی می‌دانید؟

بله

فقه، محصول تأمّلات چه کسانی بوده است؟

فقها، البتّه در اینجا تأمّلات شخصی و ذهنی فقها نبوده است، بلکه فقه، مستند به نقل و وحی بوده است.

اگر همه چیز مستند به نقل بوده است، پس فرق بین مکتب مدینه و مکتب بغداد و بصره در فقه چیست؟ یا بین خود فقهای شیعه، فرق بین علامه حلّی و ... فرق بین ابن جنید و ابن عقیل و بعداً شیخ طوسی و مفید و بعد مرحوم انصاری چه بوده است؟ تأمّل عقلانی یعنی همین. من تأمّل عقلانی بی مبنای سنّت که نگفتم.

مرحوم شهید صدر یک جمله‌ای دارد. وقتی ایشان بحث می‌کند که آیا عقل یکی از منابع استنباط هست یا نیست؟ می‌گوید: بله، عقل بدون شک یکی از منابع استنباط است؛ ولی بعد ایشان می‌گوید: امّا یک فتوای فقهی را نمی‌توانیم پیدا کنیم که به استناد عقل محض داده

علـوم طبیعـی عمـلاً زندگی‌مان را تغییـر می‌دهـد و در دراز مدت، وقتی زندگـی عینی ما تغییر یافت، مجبوریم که اخلاقیّات و فرهنگ خود را هم عوض کنیم؛ کما اینکه این صد سـال تاریخ به اصطلاح احیاگری به یک معنا همین اسـت؛ یعنی زندگی ما عوض شده است. پی در پی فهم‌های جدید از دیانت پیدا کردیم و به اینجا رسیدیم.

شده باشـد و مستند به نقل نباشد. می‌خواهـم بگویم قصّـه فقه این است و قصّه علوم دیگر هم ممکن است همینطور باشد.

من کـه نگفتم مفهـوم تأمّل عقلانی یعنی اینکه هر کسی برای خودش فکر کند. نه، در فقه، تأمّل عقلانی یعنی کلّ سنّت. این سنت با حضـور وجودی چـون حضرت رسـول صلی الله علیـه و آله و در کنار آن آیات قرآن شروع می‌شود و تا تدوین اصول أربعمائة ادامه پیدا می‌کند و تأمّل هم یعنی همین کم و زیاد شدن منابع. ما که نگفتیم فقها گتره‌ای و از پیش خودشان در هر موردی یک سـنّتی را به وجود آوردند. در مورد فقه، معلوم اسـت که باید مسـتند به کتاب و اصول و حدیث باشد؛ ولی در مورد تاریخ آیا این الزام وجود دارد؟ البته که ندارد.

سـؤال دیگری که وجود دارد این اسـت که ما وقتی سخن از اسلامی‌کردن علوم انسانی می‌گوییم، ظاهراً فرض را بر این می‌گیریم که علوم غیر انسانی یا به تعبیری علوم طبیعی مشکلی ندارند و اسلامی‌اند. شما موافق این مسئله هستید؟

نه

چطور؟ مشکل آنها چیست؟

ببینید، مطابق فهمی که الان نسـبت به علم وجود دارد، همه علوم یک وجه فرهنگی دارند به معنای فلسـفه علم. کسی فرهنگی بودن این علوم را انکار نمی‌کند. ویلدینگ می‌گوید: یکی از وجوه سکولار بودن علوم طبیعی این است که فیزیک نیوتنی، مستلزم زمان و مکان مطلق است. (تا قبل از نیوتن، زمان و مکان، مطلق تلقّی نمی‌شد.) در واقع یک نوع خودبنیادی غیر قابل تقیّد به کلّ هستی مکانی و زمانی می‌دهد. زمان و مکان، مطلق اسـت؛ یعنی از جایی آغاز نشـده اسـت، به جایی هم منتهی نمی‌شود. اگر زمان نسبی باشد، یک جایی آغاز می‌شود و یک جایی پایان می‌پذیرد.

خوب، این علم سکولار است و این، یکی از معانی فرهنگی بودن علم است؛ همین طور در جنبه‌های دیگرش هم فرهنگی است. مثالی دیگر از جنبه‌های فرهنگی بودن علم این اسـت که اصولاً نگاه تکنیکی به عالم و اینکه این عالم می‌تواند مثل موم در دسـت انسان باشد و او هر طور که خواسـت، می‌تواند به آن شـکل دهد. مثلاً نگاه سرخپوسـت‌ها به عالم اینطور نیست. اگر با عرفان کاستاندایی آشنا باشید، می‌بینید که ماناها به این امر قائل‌اند که هر شیئی در این عالم، یک شأنیّتی دارد. اگر با دید ارسطویی هم به این عالم نگاه کنید، می‌بینید که مثلاً تمام اجرام فلکی، نفس دارند. یعنی اینکه انسان نمی‌تواند هر طوری که خواست با آنها تعامل کند. بیکن یک تعبیر زشتی دارد. او می‌گوید: با چاقو می‌شـود از دل طبیعت حرف کشـید و باید حرف بکشیم. این هم یک نوع تعامل با طبیعت است. برای اینکه کسی بتواند چنین تعاملی داشته باشد، باید همین نگاه تکنیکی را داشته باشد. این فکر و این نگاه از کجا به وجود آمد؟ این فکر در دنیای مدرن بوجود آمد و تبعاتش را هم دارید می‌بینید. تبعات آن نگاه متفاوت به طبیعت و هستی، و نگاه متفاوت به انسان.

این نگاه پشت سر این علمی‌است که ما الآن داریم. این مقوله‌ای فرهنگی است که می‌گوید: باید با طبیعت راه آمد یا باید آن را تسخیر و درب و داغون کرد.

نکتـه ای کـه به آن توجّه نمی‌شـود این اسـت که وقتی می‌گویند علوم طبیعیِ مشـکل ندارد، عمدتاً نظـر به واقع‌نمایی و صدق و کذب قضایای علوم تجربی می‌کنند و می‌گویند: آنجا که مشکل ندارد. مثلاً در علم فیزیک یا مکانیک، طرف براساس قوانین علمی، هواپیما و موشـک به آسـمان می‌فرسـتد. اتم را می‌شکافد و می‌بیند که همه این‌ها با واقعیّت انطباق دارد. پس چه مشـکلی دارد؟ حال اینکه به نظر می‌رسـد، وقتی ما از اسلامی‌بودن علوم بحث می‌کنیم، قضیه خیلی عامّ‌تر و فراتر از این حرف‌هاسـت؛ یعنـی ما مثلاً به یک معنا بحـث حقّانیّت و بُطلان را داریم و خیلی چیزها مطابقِ با واقع اسـت، صدق و کذبش درسـت اسـت، ولی به معنای درست بودن نیست. مثال سنّتی‌اش سحر اسـت؛ سحر، واقعاً مطابق با واقع است؛ اما در عین حال جزء علوم حرام است.

اتفاقاً من هم می‌خواستم همین مثال را بزنم. می‌خواستم بگویم که این جنبه به کنار، شما فکر می‌کنید کیمیاگری جهل بوده است؟ سال‌های

اگر از منظر دینی، علوم اجتماعی را بررسی کنیم، من معتقدم که علوم اجتماعی در بعضی از شاخه‌ها که در رأس آن جامعه‌شناسی است، الهیّات دنیای مدرن است. چقدر مسخره بود که ما در دانشکده‌هایمان همه را مجبور می‌کردیم الهیات مسیحی بخوانند. مدرنیته، خودش را در قالب الهیّات و دین معرفی نکرده است؛ ما دچار این توهّم شدیم که داریم علم عالم را می‌خوانیم؛ علم هستی را می‌خوانیم.

سال، بشر دنبالش رفته است؛ را علم هم تلقّی می‌کرده است. آن را رها کرده است. یا به شما، سحر که در ادیان هم از آن برده شده است. شوخی نیست هزاران انسان بر سر آن جان داده یعنی آنقدر برایشان مهم بوده که آن پی‌گیری می‌کردند. همین الآن هم نمی‌توانید آن را انکار کنید؛ چون آن را می‌بینید.

گاهی سحر، کارهایی مهم‌تر از تکنولوژی‌های جدید انجام می‌دهد؛ ولی دین به هر دلیل، بر آن صحّه نمی‌گذارد.

البته در اینجا یک جنبه معرفت شناسانه هم وجود دارد که آیا نتیجه بخشی و اثربخشی – البته نه به معنای دینی‌اش – فی نفسه مبیّن واقعیّت داشتن هم هست یا نیست؟ شما ممکن است از راه‌های خطا، نتیجه درست به دست بیاورید؛ این در علم خیلی مشهور است. فلسفه علم می‌گوید که علم یک مجموعه فرضیاتی است که ابداع می‌شود. ممکن است غلط هم باشد، ولی نتیجه می‌دهد، اثر می‌دهد. فردا ممکن است بفهمیم که غلط بوده است و فرضیه را عوض می‌کنیم.

بگذارید من این جنبه بحث را کمی عام‌تر مطرح کنم تا برای افراد، بهتر قابل فهم باشد. همین الآن هم شما اگر علائق غربی‌ها را داشته باشید، یعنی با وجود آن علاقه که جنبه فرهنگی قضیّه است، اگر شما دنبال تسخیرعالم و آدم باشید، این یک راه تکنیکی است؛ ولی بحث بر سر این است که آیا آن علاقه درست است؟ اینکه شما می‌گویید خداوند سحر را قبول نمی‌کند، همین است. مجرای سحر برای شما باز نشده است و شما نباید دنبالش بروی. این هم همان طور است.

شاید به یک تعبیری، بگوییم خیلی‌ها از مبادی ماقبل علم که به علوم جهت می‌دهد غافلند. در اینجا دین، کلّی حرف دارد که اولویّت‌ها چیست؟ مرزها چیست؟ ممنوعیّت‌ها چیست؟ خوب، حالا یک بحث این است که علوم انسانی مشکلش از علوم تجربی بیشتر است. در حدود هفده یا هجده سال پیش، نهاد نمایندگی ولیّ فقیه در دانشگاه‌ها، یک نظر سنجی انجام دادهِ بود و راجع به علائق مذهبی بچه‌های دانشجو (دانشجویان ورودی چهل دانشگاه کشور)، سؤالاتی را پرسیده بودند. مثلا از ورودی سال هفتاد، این سؤال‌ها را مطرح کرده بودند و بعد از ترم سوم نیز، همین سؤالات با همین افراد مطرح شده بود و نتایج متفاوتی گرفته شده بود. یک سؤال از آن نظرسنجی در ذهنم است و آن این بود که از این ورودی‌ها پرسیده بودند: میزان اهتمام شما به نماز چقدر است؟ پنجاه و هشت درصد پاسخ داده بودند که ما اهتمام داریم، مقیّد هستیم و نماز می‌خوانیم. نتایج این سؤال، بعد از اتمام ترم سوم، هجده درصد بود. در نهایت، نتیجه گیری شده بود که از این حیث، بدترین وضعیت را دانشگاههای علوم انسانی ما دارند و دانشگاه علاّمه در پایین‌ترین وضعیت قرار دارد، و بهترین وضعیت را دانشگاه‌های صنعتی ما داشتند که دانشگاه صنعتی شریف، در بهترین وضعیت قرار داشت.همه ما روی این مسأله متّفق الرّأی هستیم. حالا شما بفرمایید چرا؟ یعنی چرا مشکل علوم انسانی بیشتر از علوم طبیعی است؟ دلیلش چیست؟

دقیقاً به دلیل صراحت و نزدیکی و ارتباطش با مقولات فرهنگی است. در ابتدای بحث گفتم که تمدن‌های مختلف را بر اساس علائق‌شان، تفریحات‌شان، امیدها و آرزوهایشان، دردها و اندوه‌هایشان، می‌توان از یکدیگر تمییز داد. اینکه اگر شما مبتلا به مشکلی بشوید، چه کار می‌کنید؟ آیا به دنبال پزشک می‌روید یا احتیاج خود را از راه دیگری دنبال می‌کنید؟ اینها تمایزهای فرهنگی است. یعنی ممکن است شما به لحاظ تکنیکی، شبیه غرب شده باشید، ولی همچنان فضایِ فرهنگی خاص شما متفاوت باشد.

ممکن است کسی برود سراغ این علوم و با این علوم درگیر شود. معمولاً هم کسی در علم عمیق نمی‌شود. اگر کسی در علمی‌عمیق شود، شبیهِ آن علم می‌شود. اگر واقعاً علم را کسی بفهمد، شبیه آن می‌شود و بعد به اقتضای آن همه حواشی قضیه را هم می‌گیرد؛ ولی چون اصولاً آدم‌های کمی‌هستند که بتوانند در رشته‌ای عمیق شوند، در نتیجه فقط چیزی یاد می‌گیرند، و یک کارهایی می‌کنند و در معنای دقیقش، اگر تداوم پیدا کند، زندگی آنها را تخریب می‌کند. می‌گویند: هایدگر از ماشین استفاده نمی‌کرد، چون می‌گفت: ماشین بر زندگی من اثر دارد. واقعاً هم اثر دارد. از یک منظر فلسفی دیگر می‌شود بحث کرد که چقدر شکل‌های مختلف زندگی و روحیّات آدمی‌از عمل زاییده می‌شود. شکل‌های متفاوت عمل و تعاملی که شما با محیط فیزیکی خود دارید، یک دنیای دیگری برای شما ایجاد می‌کند. در صد سال اخیر، به دلیل تعامل ما با این مقولات، بالأخره یک ترتیباتی هرچند ناسازگار به وجود آمده است. اگر بخواهیم به عقب نگاه کنیم و خود را نقد کنیم، می‌رسیم به این که سکولاریزمی‌که الان در کشورمان داریم یا آدم‌هایی مثل طالبوف و آخوندزاده که به نظر ما سکولار هستند، اصلاً زندگی سکولاریستی نداشتند یا خیلی کم تجربه این زندگی را داشتند. آنها با این تمدّن و تکنیک جدید تعامل نداشتند. همین طور

که جلوتر آمدیم، یک چیزهایی را از این تمدّن پذیرفتیم و مجبور شدیم یک چیزهایی را عوض کنیم تا رسیدیم به جایی که مثلاً بگوییم: دین امری شخصی است. چون دیدیم که این نوع زندگی، مستلزم این نوع تلقّی از دیانت است و قضایای دیگر.

بنابراین اگر این تمدّن ادامه پیدا کند، ملزوماتش را هم می‌آورد. بعضی اوقات در بدو امر یکی مستقیماً مفهوم خدا و دین و اخلاق و مفهوم زندگی دینی را هدف می‌گیرد؛ ولی این تمدّن اصلاً در ظاهر با این مقولات کاری ندارد. ماشین است که وارد می‌شود و فرهنگ خودش را می‌آورد.

من همیشه گفته‌ام: یکی از اشتباهات ما از اول، نفهمیدن زیرکی‌ها و فریبکاری‌های تمدّن فعلی غرب است که خودش را از اول آن طوری که هست (مثل یک دین) عرضه نکرد، بلکه به عنوان یک تطوّر عینی عالم عرضه کرد. اگر از اول مثل یک دین خودش را به ما عرضه کرده بود، اینجور نمی‌شد که همه امور این تمدّن را بگیریم و بعد هم به طور ناخودآگاه عوض بشویم. حالا این اتفاق افتاده است، ولی طرف دیگر مسئله خیلی روشن است؛ مثلاً اگر شما بخواهید مسلمان بشوید، به شما می‌گویند: یک لا اله الا الله بگو تا مسلمان شوی و اگر علم بیشتری می‌خواهی تا اسلام را بهتر بشناسی، می‌گویند چه کار کن؟ برو تفسیر بخوان؛ برو حدیث بخوان. حالا اگر شما بخواهید مدرن تر بشوید، باید چه کار کنید؟ می‌گویند: باید فوکو بخوانی؛ هابرماس بخوانی؛ باید بروی گیدنز بخوانی. یعنی این دین مدرنیته است و اینها هم پیامبرهایش هستند و وقتی شما اینها را خواندی، قبولش می‌کنی و دنیا و جهان را هم عوض می‌کنی؛ یعنی مستقیماً ضربه می‌زند. خیلی از دانشجویان ما وقتی وارد این رشته‌ها می‌شوند، دچار تزاحم و بحران و مشکل می‌شوند؛ چون بلافاصله آنها را راجع به زندگی و هستی‌شان مسئله‌دار می‌کند.

امّا در عین حال از علوم طبیعی هم نباید غافل شد. علوم انسانی صریحاً نفی می‌کند، ولی علوم طبیعی خدا را مسکوت می‌گذارد که در یک سیر طولانی تر عملاً به حذف اعتقاد به خداوند می‌انجامد.

علوم طبیعی عملاً زندگی‌مان را تغییر می‌دهد و در دراز مدت، وقتی زندگی عینی ما تغییر یافت، مجبوریم که اخلاقیّات و فرهنگ خود را هم عوض کنیم؛ کما اینکه این صد سال تاریخ به اصطلاح احیاگری به یک معنا همین است؛ یعنی زندگی ما عوض شده است. پی در پی به اصطلاح فهم‌های جدید از دیانت پیدا کردیم و به اینجا رسیدیم.

بیکن یک تعبیر زشتی دارد. او می‌گوید: با چاقو می‌شود از دل طبیعت حرف کشید و باید حرف بکشیم. این هم یک نوع تعامل با طبیعت است. برای اینکه کسی بتواند چنین تعاملی داشته باشد، باید همین نگاه تکنیکی را داشته باشد. این فکر و این نگاه از کجا به وجود آمد؟ این فکر در دنیای مدرن بوجود آمد و تبعاتش را هم دارید می‌بینید؛ تبعات آن نگاه متفاوت به طبیعت و هستی، و نگاه متفاوت به انسان.

اگر بخواهید یک دسته‌بندی‌ای داشته باشید که عمده‌ترین مشکلات علوم انسانی موجود در دانشگاه‌ها چیست؟ چگونه دسته بندی می‌کنید؟

مشکلات علوم انسانی را می‌شود دو جور و با دو نگاه مطرح کرد. یکی از منظر خود علوم انسانی است. اصلاً فعلا دین را کنار بگذاریم. دانشگاه‌های ما آدمهایی تربیت نمی‌کنند که این علوم را خوب بفهمند و خوب به کار بگیرند و استفاده کنند. ما عالم خوب نداریم.

عالم خوب این نیست که هرچه آنها می‌گویند، بیاورد ترجمه کند. علم اصلاً حفظیّات نیست. علم یعنی ابداع. ما نمی‌توانیم ابداع کنیم، برای اینکه در خیلی از این مقولات، فهم مناسب را نداریم. به نظر می‌رسد که اگر این مشکل را حل می‌کردیم همه چیز درست می‌شد.

گاهی اوقات وقتی تاریخ این علوم را می‌خوانم، آدمهایی که در این علوم بودند، و حرفهایی که زدند، می‌بینم ما چند صد سال عقب هستیم؛ یعنی همان حرفها را گرفتیم و دنبال کردیم. مگر فوکو چه می‌گوید؟ مگر وبر چه می‌گوید؟ اصلاً تمام حرف فوکو این است که هر دنیایی عقلانیّت خاصّ خودش را دارد. او می‌گوید: من عقلانیّت جامعه مدرن را ابداع کردم و به این زندگی معنا می‌دهم، شما هم برو برای خودت عقلانیّت ابداع کن.

اگر از منظر دینی، علوم اجتماعی را بررسی کنیم، من معتقدم که علوم اجتماعی در بعضی از شاخه‌ها که در رأس آن جامعه‌شناسی است، الهیّات دنیای مدرن است. چقدر مسخره بود که ما در دانشکده‌هایمان همه را مجبور می‌کردیم الهیات مسیحی بخوانند. مدرنیته، خودش را در قالب الهیّات و دین معرفی نکرده است؛ ما دچار این توهّم شدیم که داریم علم عالم را می‌خوانیم؛ علم هستی را می‌خوانیم. نه، بلکه این، یک شکل معنا کردن این جهان است و ما همه هم می‌دانیم و حتّی برای آدمهای عادی هم روشن است که اینها یک روز، نظریه پایان تاریخ می‌دهند و ده سال بعد، آن را رها می‌کنند، و پس از آن پشیزی نمی‌ارزد؛ و ما تازه می‌آییم به عنوان نظریه علمی‌مطرحش می‌کنیم. اینها نظریه نیست. اینها در واقع ایدئولوژی است.

از علـوم طبیعـی هم نباید غافل شـد. علوم انسـانی صریحاً نفی می‌کند، ولی علـوم طبیعی خدا را مسـکوت می‌گـذارد که در یک سـیر طولانی‌تر عملا به حـذف اعتقاد به خداونـد می‌انجامد. علوم طبیعی عملاً زندگیمان را تغییر می‌دهد و در دراز مدت، وقتی زندگی عینی ما تغییر یافت، مجبوریم که اخلاقیّات و فرهنگ خود را هم عوض کنیم؛ کما اینکه این صد سال تاریخ به اصطلاح احیاگری به یک معنا همین اسـت؛ یعنی زندگی ما عوض شـده اسـت. پی در پی فهم‌های جدید از دیانت پیدا کردیم و به اینجا رسیدیم.

بنابراین عیبی ندارد که اصل را بر مشـکل داشـتن این تمدّن بگذاریم و آن وقت برویم سـراغش و ببینیم کجاهایش را می‌توانیم اخذ کنیم. آن وقت ممکن اسـت خیلی چیزهایش را بتوانیم اخذ کنیم؛ مثلاً مباحث تکنیکی و فنّی و آمارگیری‌ها و آمار سـنجی‌هایش را – که به نظر می‌رسـد مشـکل خاصی نداشته باشـند – بتوانیم اخذ کنیم. هرچند ممکن است عمق فکر من الآن اینقدر نباشد که بفهمم که آنها هم عیب دارد. این دیگر به کمال و تکامل علمی‌جامعه مربوط است.

می‌دانید که جامعه شناسی در بدو امر فقط یک علم نبوده است. جامعه‌شناسی مطابق طرح کانت و دیگران، در مجموعه علوم اجتماعی بوده است و معنای الهیّاتی آن را هم کانت به آن داده است.

بنیان فکری تمام علوم را جامعه شناسـی ارائه کرد. بنیان فکری سیاسـت و اقتصاد و انسان‌شناسـی. نه اینکه اینها خودشـان چیزی نداشتند، ولی آن چارچوب اصلی و روشها را جامعه شناسی به آنها داده است. همیشه این جامعه‌شناسی بوده است که راجع به جامعه تأمّلات کلان می‌کرده است.

در بعد تئوریک همه این علوم مشکل دارند. همه آنها به یک شکل جهان را معنا می‌کنند و زندگی را توجیه می‌کنند. ببینید، فرق است بین نگاه یک جانی با نگاه یک نبیّ به این عالم. یک جانی که می‌خواهد در جامعه زندگی کند، رشد کند و در مسیر خودش برود، عالم را آن گونه نمی‌بیند که یک نبیّ یا یک متّقی می‌بینند. اقتضائات رشد یک متّقی طور دیگری است. عالم یک طور دیگری به ذهنش می‌آید.

به نظر شـما چه مقدار از این تشـعّب و گسترشـی که در علوم انسانی رخ داده است، حقیقی و واقعی است؟ چه مقدارش تابع تحوّلاتی است که مدرنیته آورد و گسترش و توسعه ای که در زندگی و معیشت داد؟

اینها از هم جدا نیست. یعنی علم همانطور که گفتیم، با زندگی مرتبط است؛ و به نظر من از دل زندگی می‌جوشد. همان موقع که یک زندگی جدید آمد، ضرورت یک علم جدید هم در غرب به وجود آمد و علم جدید ایجاد شـد. این علم در بدو امر فقط یک علم بود و بعداً گسترش پیدا کرد. درست مثل فلسفه، مثل الهیّات که همین‌طوری توسعه پیدا کرد. الآن جامعه‌شناسی غذا هم داریم. جامعه‌شناسی مُد و لباس هم داریم. جامعه‌شناسـی قرار اسـت همه عالم را معنا کند. هر مشـکلی را که بشر دارد، باید بگوید که در آن مقوله و مسئله چه باید کرد و شکل درست عمل چیست؟

خوب اگر این معنا درسـت باشـد، تا جایی که من می‌فهمم اسلامی‌کردن علوم انسانی به این معناست که در قدم اول ما علوم انسانی را نفی کنیم.

دقیقاً همین طور است؛ یعنی ما از همان اول باید به طور جدّی و اساسی، رویکرد انتقادی داشته باشیم.

اگر چه در عمل، اضطراراً خیلی‌هایش را هم بگیریم؟

بله. همان کاری که الان داریم می‌کنیم. الان کسی نمی‌خواهد مقابله بکند. البته اگر اجماع همه عقلا این بود که درها را ببندیم (مثل حضرت امام (ره) که می‌فرمودند: ای کاش می‌شـد درها را ببندیم!) واقعاً درسـت‌تر بود. چون وقتی چیزی غلط است، دیگر غلط است. در واقع سـاخت علم تازه، مسـتلزم چالش با علم موجود اسـت؛ یعنی شما تا خبرگی و پختگی و این فهم لازم را پیدا نکنی، چیزهایی جدید را هم پیدا نمی‌کنی. بخشی از استفاده از علوم موجود به لحاظ روشی و بخشی به لحاظ اضطرار است.

یک سؤال دیگر که شاید آخرین سؤال باشد، این است که ما که می‌گوییم علوم انسانی را باید اسلامی‌کرد یا علوم انسانی موجود را باید نقد کرد؛ آیا همه کسـانی که این نظر را دارند، واجد یک منظومه فکری منسـجم و عاری از تناقض و تعارضات جدّی هستند که با این منظومه به سراغ قضیه بروند یا اینکه نه، این طرف هم خودش کلّی مشکل دارد؛ یعنی بین خود ما نیز

اختلافاتی است؟ مثلاً یکی از این رشته‌های علوم انسانی فلسفه است. شما با دو دیدگاه جدّی مواجهید. یک عده‌ای فلسفه را اصلاً غیر اسلامی‌و غیردینی می‌دانند و معتقدند راه فلسفه از راه دین جداست و خودش یک طریقت است؛ و یک عده هم فلسفه را کاملاً دینی می‌دانند و اصلاً فهم درست دینی را در گرو فهم فلسفه می‌دانند. با این اختلافات چه باید کرد؟

اینها اقتضائات تمدّن‌هاست. همه تمدّن‌ها همین اختلافات را که شما می‌گویید دارند. در خود غرب مگر کم تکثّر وجود دارد؟! یک بسترهای کلّی است که همه بر آن مشترکند؛ بعداً در فروع اختلاف پیدا می‌کنند. این انسجام و عدم انسجام هم مراتب دارد. مثلاً غرب، امروز نسبت به زمان ماکیاولی‌ها که اولین رهروان این راه هستند، دارای بصیرت و خودآگاهی شده است. آنها (ماکیاولی‌ها) چه می‌دانستند که انسان مدرن یعنی چه؟ زندگی مدرن یعنی چه؟ سیاست مدرن یعنی چه؟

آنها هیچ چیز نمی‌دانستند. غرب در طول زمان، راه‌های مختلفی را طی کرده است. انشعاب و انشقاق و تکثّر هم داشته است. مثلاً در جامعه‌شناسی از یک طرف دوک آمده، از آن طرف مارکس آمده، از طرف دیگر وبر آمده و از آن طرف هم زیبل آمده است. اینها هر کدام یک چیز متفاوتی گفته اند و نظرات متفاوتی داشته اند. این طبیعت جامعه بشری است که این تکثرها و اختلافات در آن جریان پیدا کند؛ مثل جهان اسلام که وقتی فلسفه وارد آن شد یک عدّه آن را ردّ کردند و یک عدّه قبول کردند.

ما با آنها فرق داریم. فرق ما با آنها در این است که علوم آنها مبتنی بر یک خود بنیادی و بر اساس استنباطات شخصی است؛ ولی ما مبنا داریم و میزان داریم.

بله، ولی ما روی مبنا دعوا می‌کنیم. اختلافاتمان هم روی مبانی است. البته اختلافات ما کمتر است، چون ما مبنا و چارچوب داریم؛ ولی بالأخره، اختلافات طبیعی است، هم درون فقه و هم بیرون فقه، هم درون فلسفه و هم بیرون فلسفه اختلاف وجود دارد. به قول شما عدّه ای فلسفه را انکار می‌کنند و عدّه ای عرفان را.

فکر نمی‌کنید که قبل از اینکه بخواهیم سراغ دانشگاه‌ها و علوم انسانی برویم و آنجا را اصلاح کنیم، اول باید به خودمان بپردازیم؟

اینها اصلاً تفکیک شدنی نیست. به نظر من نمی‌شود یک طرف را ثابت نگه داشت. همه داریم در این فضای تمدّنی جدید، با یک مشترکاتی، با هم تعامل می‌کنیم و در هر حوزه ای، یک عدّه دارند بر ضدّ فلسفه کار می‌کنند؛ یک عدّه هم موافق فلسفه اند. بالأخره اینها به جامعه منتقل می‌شود. از جامعه هم یک چیزی‌هایی به آنجا منتقل می‌شود. بالأخره با هم تعامل می‌کنیم و جلو می‌رویم. بله؛ اگر همه با هم منسجم بودیم، خیلی بهتر بود.

البته این تبیینی که شما از مسئله دادید، یک مقدار قصّه را آسان می‌کند و آن اینکه مسأله، گفتگو و مباحثه است و نه اینکه همین فردا بخواهیم به یک تصمیم برسیم و اقدامی‌کنیم. اگر فقط فعلاً بحث گفتگو و تبادل نظر باشد، قصّه حل است؛ ولی اگر قرار است به همین زودی به یک تصمیم و یک برنامه مشخّصی برسیم و شورای عالی انقلاب فرهنگی هم بخواهد چهار تا بخشنامه صادر کند، نمی‌شود.

من گفتم که حدودش چیست. الان باید اصلاً فرض اسلامی‌شدن را کنار بگذاریم. الان فقط باید به این بپردازیم که آیا فلان رشته باشد یا نباشد؟ آیا به افزایش و کاهش رشته‌ها و افزایش و کاهش دانشجو نیاز داریم یا نه؟ اصلاً کسی غیر از این کاری نمی‌تواند انجام دهد. آیا مثلاً کسی می‌تواند در محتوای علم، دستور العمل صادر کند؟ این که معنا ندارد .

خیلی متشکرم. والحمد لله رب العالمین.

دفترویژه ۳

مبانی نظری و مؤلفه‌های ماهوی علوم انسانی

شهریار زرشناس

شـهریار زرشـناس فروردیـن ۱۳۴۴ در تهران متولد شد. وی از کلاس چهارم دبستان علایق سیاسـی پیدا کرد و در کلاس پنجـم با نوشتن انشـاء ضد آمریکایی با مسـئولان مدرسه درگیر شـد. زرشـناس از سن سیزده سالگی مطالعه آثار ساده فکـری و نظـری را آغاز کرد. وی همچنیـن دانـش آموخته تاریخ فلسـفه و روانشناسی در خارج از کشور است.
زرشـناس از سـال ۱۳۶۸ همکاری با روزنامـه کیهان و نویسندگی حرفه ای مطبوعاتی را آغاز کرد. سال ۱۳۶۹ شروع همـکاری او با مجله سـوره و آشـنایی و دوستی صمیمی‌اش با شـهید سـید مرتضی آوینی بود.
زرشـناس صاحب دهها مقاله، مصاحبه مطبوعاتـی و رادیو و تلویزیونی و کتاب در نقد مبانی نظـری مدرنیتـه، نقـد جریان روشـنفکری سـکولار، نقـد ادبیات مـدرن و ادبیات معاصر روشنفکری ایران، نقد سرمایه سـالاری مـدرن و مدل‌های وارداتی توسعه است.
از جملـه کتب منتشـر شـده زرشناس عبارت است از:
مبانـی نظـری غـرب مدرن، واژه نامه فرهنگی ـ سیاسـی، تاریخچه روشنفکری در ایران (۲ جلد)، روانشناسـی مدرن و حقیقت فراموش شـده انسان، در باره دموکراسـی، توسـعه، جامعه مدنی، سرمایه سالاری، نیمـه پنهان آمریـکا، پیش در آمدی بر رویکردهـا و مکاتب ادبی (۲ جلد)

اشاره
مقاله زیر برشی است از متنی طولانی تر که در تبیین ماهیت و ویژگی‌های علم مدرن به معنی عام و علوم انسـانی به عنوان شـاخه ای از آن نگاشته شده است. امیدواریم این مقاله در تبیین وضعیت علوم انسانی موجود که بحث تحول در آن مجددا مطرح شده است، مفید باشد.

علوم انسـانی به عنوان یکی از شـاخه‌های علم مدرن[1] از قرن بیستم به بعد به عنوان یکی از اجزاء و ارکان لاینفك و جدائی‌ناپذیر تمدن غرب مدرن درآمده و نقشـی بسـیار مهم، محوری و تعیین کننده در تداوم حیات این تمدن رو به زوال و گردش چرخ‌های سـازمان عریض و طویل بوروکراسـی ـ تکنوکراسـی آن و نیز انتقال آراء و جهان‌بینی مدرن [در جهت تحکیم سـلطه‌ی اسـتکبار غرب] به جوامع غرب‌زده برعهده گرفته اسـت. می‌توان گفت علوم انسـانی با پرورش تکنوکرات ـ بوروکرات‌هایی که اساساً به عالم مدرن تعلق دارند و فراتر از آن اکثریت چشمگیر آنها خود آگاهانه و یا ناخودآگاهانه دل بسـته و دل داده و مرید لیبرالیسـم [در سه صورت اصلی «لیبرالیسم کلاسیك»، «لیبرالیسم سوسیال- دموکراتیك» و «نئولیبرالیسم»] هستند، به صورت سـتون پنجم ایدئولوژیك و فرهنگی نظام جهانی سـرمایه‌داری در کشـورها و اجتماعات دارای

علوم انسـانی به عنـوان یکی از شـاخه‌های علم مدرن از قرن بیستم به بعد به عنوان یکی از اجزاء و ارکان لاینفك و جدایی‌ناپذیر تمدن غرب مدرن درآمده و نقشـی بسـیار مهـم، محـوری و تعیین کننده در تـداوم حیات این تمدن رو بـه زوال و گـردش چرخ‌های سـازمان عریض و طویل بوروکراسی ـ تکنوکراسی آن و نیز انتقال آراء و جهان‌بینی مدرن [در جهت تحکیم سلطه‌ی استکبار غرب] به جوامع غرب‌زده برعهده گرفته است.

حکومت‌های غیر لیبرال عمل کرده و می‌کند و در ایران به طور خاص به عنوان یکی از بسترها و مجاری اصلی و پرنفوذ تهاجم فرهنگی غرب مدرن علیه انقلاب اسلامی‌و نظام ولایت فقیه و تشیع اصیل و نیز هویت قومی‌و ملی ما فعالیت کرده است و متأسفانه هم اکنون نیز این فعالیت که محتوای جدی سکولاریسـتی و ضددینی دارد به ویژه تحت ژسـت‌ها و پزهای آکادمیك و دانشگاهی ادامه دارد.[2]
در یك بررسـی اجمالی و فهرسـت‌وار، مبادی و مبانی نظری علوم انسانی مدرن را می‌توان این گونه برشمرد:
۱) اومانیسم و فلسفه اومانیستی
۲) تعریـف آدمی‌به عنوان موجـودی خودبنیاد انگار [به عبارت دیگر تجسّـم «نفس اماره»] کـه وجوه اصلی ماهوی و محرك‌های اساسـی رفتـار و زندگی او «سـودجویی، قدرت‌طلبی و لذت‌خواهی» است.
۳) به یك اعتبار علوم انسـانی بر پایه «عقل مدرن» قرار دارد. عقل مدرن تقابل ماهوی با معنای دینی عقل [یعنی معنای حقیقی «عقل»] دارد و در یك بیان دقیق باید آن را صورت نازلی از «نکرا» دانست، این «عقل»!، نفسانیت مدار و منقطع از وحی و استیلاجو و ابزاری است و برای مشخص کردن حقیقت آن می‌توان گفت که عین نفس اماره است فلذا اصلاً «عقل» نیست بلکه مرتبه‌ای از «جهل» اسـت. زیرا در آموزه‌های اسلامی، عقل در معنای حقیقی آن در مقابل نفس

علوم انسانی ذیل علم مدرن محقق گردیده است و علی‌رغم همه‌ی ماجراهایی که علم مدرن از سرگذرانده است به هر حال سایه‌ی مرده‌ای به نام پوزیتیویسم و نیز سایه‌ی «روش‌شناسی آمپریستی» و «کمّی‌انگاری» بر سر آن سنگینی می‌کند و این امر، علوم انسانی را ناگزیر کرده است که برای اثبات به اصطلاح علمیت خود، حتی در رشته‌هایی چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ درصدد ساختن راهی برای تکیه کردن به روش‌های آزمایشگاهی و تجربی و به اصطلاح ساینتیست‌ها «عینی» و کمی‌باشد و این امر تحت عنوان بحران روش‌شناسی گریبانگیر رشته‌های اصلی علوم انسانی است.

و جهل قرار دارد و به اصطلاح «عقل»! مدرن با حقیقت عقل [که در روایت از معصوم (ع) در تبیین آن آمده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتِسَبُ به الجنان»] نسبت تقابل دارد.

این به اصطلاح «عقل» مدرن در فلسفه‌ی دکارت، صورت منسجم و مدوّن ما بعدالطبیعی پیدا کرد و در سیر تطور خود بسط یافت و در هیأت عقل کانتی و سپس هگلی ظاهر گردید و به تمامیت رسید و پس از آن کی یرکه‌گور و به ویژه نیچه و هیدگر و برخی پسامدرنیست‌های قرن بیستی [نظیر «میشل فوکو» و «ژاك دریدا» و حتی از جهاتی برخی نویسندگان مکتب فرانکفورتی] هر یك به طریقی روایت‌گر ناتوانی و نیمه جانی و احتضار آن گردیدند. در غرب قرن بیستم اگر ایدئولوگ‌های مدافع لیبرالیسم را مستثنا کنیم، اندیشمندان و نویسندگان جدّی، هر یك به طریقی این عقل کم فروغ ناتوان رو به زوال ابزاریِ استیلاجو [و نه حقیقت‌جو] را مورد نقد و تقبیح قرار دادند و از این حقیقت که گرفتار پریشانی و انحطاط شده و بیش از گذشته سرمنشأ گمراهی است سخن گفته‌اند.

«عقل»! مدرن ماهیتی نیست انگار دارد؛ یعنی غفلت زده است و به انکار عهد الست پرداخت و همین صفت را به علوم انسانی منتقل کرده است. ویژگی پریشان احوالی و احتضار و به عبارت دقیق‌تر ماهیت ضدعقلانی و بی‌خردانه‌ی این عقل مدرن به وضوح در علوم انسانی ظاهر گردیده و هویتی بحران‌زده و سر در گم به آن داده است.

۴) علوم انسانی ذیل علم مدرن محقق گردیده است و علی‌رغم همه‌ی ماجراهایی که علم مدرن از سرگذرانده است، به هر حال سایه‌ی مرده‌ای به نام پوزیتیویسم و نیز سایه‌ی «روش‌شناسی آمپریستی» و «کمّی‌انگاری» بر سر آن سنگینی می‌کند و این امر، علوم انسانی را ناگزیر کرده است که برای اثبات به اصطلاح علمیت خود، حتی در رشته‌هایی چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ درصدد ساختن راهی برای تکیه کردن به روش‌های آزمایشگاهی و تجربی و به اصطلاح ساینتیست‌ها «عینی» و کمی‌باشد و این امر تحت عنوان بحران روش‌شناسی گریبانگیر رشته‌های اصلی علوم انسانی است.

۵) «دئیسم» را می‌توان یکی از بنیان‌های نظری علم مدرن دانست که در علوم انسانی نیز به تبع علم مدرن نقش مبنایی برعهده دارد. دئیسم ریشه در مفهوم «خدای ساعت‌ساز» نیوتونی دارد که خود از مواریث یهودیت تحریف شده است. در جهان‌بینی عصر به اصطلاح روشنگری [که نطفه‌ی علوم انسانی در آن مقطع منعقد می‌شود] نیز دئیسم به عنوان صورت دینی غالب مطرح است و برخیِ چهره‌های برجسته‌ی روشنگری نظیر «دیدرو» [قبل از آن که کاملا ملحد شد]، «ولتر» و روسو دئیست بوده‌اند. در حقیقت دئیسم زمینه را برای به گمان ساینتیست‌ها، «حذف» ربوبیت تشریعی و حتی ربوبیت تکوینی خداوند از عالم و فعال مایشاء پنداشتن بشر خودبنیادانگار فراهم می‌آورد و در پی آن ساینتیست‌های علوم انسانی، صورت مورد نظر خود [صورت اومانیستی ذاتشان] را بر به اصطلاح «امر انسانی» حمل می‌کنند و تحت عنوان «قوانین» اقتصادی و جامعه‌شناسی و روان‌شناختی و سیاسی و... مطرح می‌کنند و مردمان تحت سیطره‌ی بردگی مدرن را به تبعیت از این احکام وامی‌دارند و هر کس را که با این احکام و در حقیقت، «شریعت» صادره از نفس اماره [بشر مدرن] مخالفت نماید با القابی چون: «علم ستیز»، «مرتجع»، «عقب‌مانده»، «خرافه‌گرا»، «تاریک اندیش» بمباران می‌کنند. تفسیر دئیستی علوم انسانی پیوند نزدیکی با «ماتریالیسم» دارد و اگرچه به لحاظ فلسفی، دئیسم با ماتریالیسم تفاوت دارد اما در بسیاری از رشته‌های علوم انسانی مثلا در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ [که نظراً مبتنی بر «فلسفه تاریخ» مدرن است] اقتصاد، سیاست، انسان‌شناسی، دین‌شناسی و تاریخ ادیان [به طریقه‌ی مدرنیستی و سکولاریستی آن که فارغ از هر نوع وجهه

دئیسم» را می‌توان یکی از بنیان‌های نظری علم مدرن دانست که در علوم انسانی نیز به تبع علم مدرن نقش مبنایی برعهده دارد. دئیسم ریشه در مفهوم «خدای ساعت‌ساز» نیوتونی دارد که خود از مواریث یهودیت تحریف شده است.

نظر توحیدی و الهی و تعلق خاطر دینی و حضور قدسی است] و... می‌توان مشاهده کرد که دئیسم فضای مناسبی را برای غلبه‌ی تفاسیر ماتریالیستی در بسیاری قلمروها پدید آورده است.

۶) «نظریه ترقی» یا «اندیشه پیشرفت» از مبادی نظری بسیار مهم در علوم انسانی است. یکی از مفروضات اندیشه مدرن، نحوه‌ی تلقی اومانیستی از تاریخ است که تحت عناوینی چون «اصل ترقی»، «اندیشه‌ی پیشرفت»، «اندیشه‌ی ترقی» و نظایر اینها مطرح شده و در زمره‌ی مشهورات مورد قبول عموم درآمده است. بیان اجمالی این نظریه را می‌توان در آراء «فرانسیس بیکن» شاهد بود، اما در آراء نویسندگانی چون «جیامبا تیستا اویکو»، «منتسکیو»، «ولتر» و به ویژه «کندورسه» [از نویسندگان عصر به اصطلاح «روشنگری»] بود که صورت مدون و منسجمی از این ایده مطرح گردید. ولتر در کتاب «رساله‌ای در طبایع و خلقیات ملل» و «آدام فرگوسن» در کتاب «رساله‌ای در تاریخ جامعه‌ی مدنی» و پیش از این دو نفر، جیامباتیستا ویکو در کتاب «علوم جدید» شمه‌ای از اصل ترقی را ارائه کرده بودند.

«دیوید هیوم» که آراء او در شکل‌گیری علوم انسانی مدرن و به ویژه رشته‌هایی چون اقتصاد، تاریخ، روان‌شناسی و اخلاق نقش مهمی‌داشته است و او را می‌توان یکی از پدران بنیانگذار علوم انسانی مدرن دانست، در کتاب «تاریخ انگلستان» خود آشکارا نظریه ترقی را مطرح می‌کند و مفهومی‌کاملاً سرمایه‌سالارانه و لیبرالیستی از پیشرفت ارائه می‌دهد.

صورت نهایی تفسیر روشنفکرانه از «اندیشه ترقی» را می‌توان در کتاب پرآوازه‌ی کندورسه تحت عنوان «طرحی از تصویر پیشرفت فکر بشر در جریان تاریخ» دید که با ارائه ی درکی صرفاً مادی و مبتنی بر روح سرمایه‌داری لیبرال اروپایی و در آمیخته با صبغه‌ای پوزیتیویستی، اصل ترقی یا اصل پیشرفت مورد نظر خود را به عنوان «یکی از قوانین اجتناب‌ناپذیر حاکم بر تاریخ بشر» ارائه می‌دهد. روح نظریه‌ی ترقی کندورسه مثل دیگر آراء مطروحه‌ی در این خصوص [از بیکن تا هیوم] و از جهاتی بسیار صریح‌تر از آنها تماماً اومانیستی است و مؤید مدرنیته و سکولاریسم می‌باشد و کاملاً در تقابل با دیانت حقیقی قرار دارد. اندک زمانی پس از کندورسه، فردریش ویلهلم هگل تفسیری تماماً اومانیستی از عالم و آدم و تاریخ ارائه داد که یکی از ممیزات آن تبیین فلسفی اندیشه‌ی ترقی بود.

جوهر اندیشه ترقی [که آن را باید یکی از مبادی نظری مهم علوم انسانی مدرن و نیز یکی از ارکان فکری مدرنیته دانست] چیست؟ ترقی یا پیشرفت در اندیشه مدرن عبارت است از تحقق سیطره‌ی اراده‌ی معطوف به نفس اماره‌ی آدمی‌در هیأت یک جامعه اومانیست سکولار سرمایه‌سالار. بر این اساس مدرنیست‌ها هر اجتماع یا ملتی را که در چارچوب مورد نظر آنها از پیشرفت نگنجد [یعنی به یک جامعه‌ی سرمایه‌سالار سکولاریست استکباری فاقد روح دینی و اخلاقی و هر گونه توجه به آخرت و عالم معنا تبدیل نشده باشد] «عقب‌مانده»، «توسعه‌نیافته» و «غیر پیشرفته» می‌نامند و ضمن تخطئه و تحقیر آن می‌کوشند تا آن مردم را نیز اسیر دام مدرنتیه و سیطره‌ی صورت مثالی «انسان بورژوا» نمایند.

«نظریه ترقی» یا «اندیشه پیشرفت» از مبادی نظری بسیار مهم در علوم انسانی است. یکی از مفروضات اندیشه مدرن، نحوه تلقی اومانیستی از تاریخ است که تحت عناوینی چون «اصل ترقی»، «اندیشه‌ی پیشرفت»، «اندیشه‌ی ترقی» و نظایر اینها مطرح شده و در زمره‌ی مشهورات مورد قبول عموم درآمده است.

مطابق اصل ترقی و نظریه پیشرفت، مدرنیته صورت نهایی «تکامل» بشر است و همه تمدن‌ها و جوامع در تاریخ بشری و نیز ادیان و تفکرات و حکمت‌ها را باید با مدرنیته [به عنوان «معیار» تعیین و تشخیص پیشرفت و یا عقب‌ماندگی تفکری و تمدنی] سنجید. مدرنیست‌های مبدع اصلی ترقی مدعی‌اند که تاریخ بشر از گذشته‌های بسیار دور یک روند تطوری و به قول آنها تکاملی را طی کرده است و در تمدن غرب مدرن و به عبارت دقیق‌تر مدرنیته و اومانیسم و سوبژکیتویسم به غایت رشد و کمال خود رسیده ست. بر این اساس، در حقیقت خودبنیادانگاری نفسانی بشر [که در آن آدمی‌به تجسم نفس اماره تبدیل می‌شود] مترادف با «کمال» انسان دانسته و دیانت به عنوان یکی از صور ابتدایی و جاهلانه و ماقبل علمی‌ذهن بشر، مختصِ دوران ماقبل بلوغ فکری آدمی‌پنداشته می‌شود و بدین‌سان اولا ریشه و جوهر آسمانی و الهی دین انکار گردیده و دیانت به عنوان محصول ذهن آدمی‌تعریف می‌گردد؛ ثانیاً چون روح دیانت اصیل با استکبار و خودبنیادانگاری نفسانی مدرنیته سازگاری ندارد و با آن در تقابل است، فلذا به عنوان مصداق و مظهر عقب‌ماندگی و جهل و خرافه اندیشی محکوم می‌شود.

تئوریسین‌های اصل ترقی یا اصل پیشرفت مدعی‌اند که بشر مدرن در مقام مقایسه با انسان‌های ادوار پیشین تاریخی [از انسان دین‌دار آغازین و عصر امت واحده گرفته تا انسان شرقی اسطوره‌ای و بشر یونانی و قرون وسطایی و... تا قبل از ظهور بشر مدرن] از همه آنها، رشد یافته‌تر و عالم‌تر و عاقل‌تر و آزادتر و در یک کلام پیشرفته‌تر است. مطابق این تئوری بشر قرن بیستم میلادی از

علوم انسانی صبغه پررنگ سکولاریستی دارد و این ویژگی در تمامی‌رشته‌های علوم انسانی از روان‌شناسی و اقتصاد گرفته تا سیاست و جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت و حتی زبان‌شناسی و ادبیات و تاریخ و... حضور دارد و ساری و جاری است.

انسان مثلاً قرن شانزدهم یا انسان قرن دهم یا انسان‌های قرون قبل‌تر آن آگاه‌تر و عالم‌تر و پیشرفته‌تر است و به یک اعتبار، پیش رفتن در دل زمان گواه و معیار پیشرفت دانسته می‌شود. البته بعضی تئوریسین‌های اصل ترقی در مقام مقایسه‌ی غرب قرون وسطی با غرب یونانی- رومی‌چون برخی وجوه شبه دینی در غرب قرون وسطی وجود داشته که غرب یونانی- رومی‌فاقد آنها بوده است در این خصوص قائل به استثناء گردیده‌اند!

در هر حال، جوهر اصل ترقی و نظریه پیشرفت، «اثبات» برتری مدرنیته و اندیشه و تمدن اومانیستی بر تمامی‌تفکرها و تمدن‌های ماقبل مدرن و ستایش و تمجید از استکبار بشر در هیأت اراده‌ی معطوف به نفس اماره [همان اومانیسم سوبژکتیویستی] به عنوان نهایت «رشد» و «کمال» بشر و فرض کردن «صورت مثالی انسان بورژوا» به عنوان کامل‌ترین و فهیم‌ترین و عاقل‌ترین صورت نوعی انسان به لحاظ تاریخی – فرهنگی است.

اصل ترقی تئوری ستایش و تمجید از غفلت بشر از حق و اسارت او در ساحت نفس اماره و جاهلیت نفسانی مضاعفی است که از «جاهلیت اولی» [جاهلیت بت‌پرستانه و اسطوره‌ای] به مراتب بدتر و فاجعه‌بارتر است. اصل ترقی یا اندیشه‌ی پیشرفت بر پایه‌ی درک خطی از سیر تطور تاریخ آدمی‌قرار دارد و معیار و میزان و مصداق «پیشرفت» را، غرب مدرن و پیروی از اومانیسم و سوبژکتیویسم و سکولاریسم نفسانی قرار می‌دهد.

یکی از ارکان نظری علوم انسانی مدرن باور داشتن به اصل ترقی و نظریه‌ی پیشرفت است و این امر را به روشنی شاکله‌ی تئوریک علوم انسانی و رشته‌های مختلف آن از قبیل انسان‌شناسی، اقتصاد، سیاست، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، زبان‌شناسی، ادبیات و نقد ادبی و... می‌توان دید. به گونه‌ای که با جرأت می‌شود گفت بدون باور داشتن به اصل ترقی، اصلاً علوم انسانی مدرن به صورت کنونی آن امکان تحقق نداشته است و به تبع همین امر به پیروان و تابعان و مخاطبان غیر نقّاد خود این مشهور غلط سراپا اومانیستی را القاء می‌کند.

مؤلفه‌های ماهوی علوم انسانی

علوم انسانی مدرن مجموعه‌ای از عناصر یا مؤلفه‌های نظری دارد که در حکم ذاتیات آن است. این عناصر یا مؤلفه‌های ذاتی را می‌توان این گونه فهرست کرد:

۱) سکولاریسم

علوم انسانی صبغه‌ی پررنگ سکولاریستی دارد و این ویژگی در تمامی‌رشته‌های علوم انسانی از روان‌شناسی و اقتصاد گرفته تا سیاست و جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت و حتی زبان‌شناسی و ادبیات و تاریخ و... حضور دارد و ساری و جاری است. این عنصر مهم سکولاریستی در علوم انسانی از یك سو ریشه در اومانیسم دارد و از سوی دیگر به مفهوم یهودی خدای ساعت‌ساز که دئیسم و دین طبیعی بر پایه‌ی آن پدید آمده است برمی‌گردد. «گی» در تفسیر دین طبیعی و دئیسم معتقد است که این رویکرد [به اصطلاح] دینی بهترین امکان و مجال را برای عقل خودبنیاد بشری در ایفای نقش محوری برای اداره زندگی بشر به صورت سکولاریستی و فاقد هر گونه محتوایِ قدسی فراهم کرده است.دئیسم به عنوان یك دین طبیعی کاملاً در مقابل دین توحیدی الهی قرار دارد و فاقد هر گونه روح دینی حقیقی است و خداوند را فقط و صرفاً به عنوان یك «خالق» که فاقد ربوبیت تکوینی و تشریعی است در نظر می‌گیرد. به تعبیر «والتر استیس»، دئیسم به معنای خاتمه بخشیدن به دین داری است. خدای مورد نظر دئیسم [به عنوان صورتی از «دین طبیعی»] همان خدای ساعت ساز یهودی است که از طریق نیوتون وارد علم مدرن و به تبع آن علوم انسانی گردید و در زمینه‌سازی برای ظهور سکولاریسم و نیز دموکراسی مدرن [که هر دو نافی ربوبیت تشریعی خداوند هستند] بسیار به کار آمده است. اگرچه دیوید هیوم را می‌توان از تئوریسین‌های اصلی ایده‌ی دین طبیعی دانست، اما صورت‌هایی از این پدیده در تفسیر «اسپینوزا»ی یهودی و نیز حتی قبل از او «لرد هربرت چربری» از دین در اندیشه‌ی اومانیستی مدرن مطرح گردیده بود.

سکولاریسم در آراء پدران بنیانگذار علوم انسانی از ویکو تا روسو و از هیوم تا منتسکیو و ولنز و «مندلسون» حضور بسیار پررنگی

اساساً پیدایی علم مدرن و به تبع آن علوم انسانی، قائم به ظهور نسبت تازه‌ای میان انسان و هستی و ظهور تعریف تازه‌ای از بشر و طبیعت بود و همین مفهوم مدرن انسان و وجوه ماهوی او است که به انحاء مختلف در علوم انسانی ظاهر گردیده و می‌گردد.

دارد. جوهر آراء «سن سیمون»، «اگوست کنت»، «کارل مارکس»، «امیـل دورکیم» و «ماکس وبر» به عنوان چهره‌های برجسـته‌ی بانی جامعه‌شناسـی، سکولاریستی اسـت. همان گونه که صبغه‌ی سکولاریسـتی در کلیت جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی غربی دیده می‌شـود. در بررسـی‌ها و پژوهش‌های این رشـته از علوم انسانی حتی بـه اندازه‌ی ذره‌ای بـه اراده‌ی تکوینی و تشـریعی خداوند و هدایت قدسـی توجه نمی‌شود، فراتر از آن خود دین به عنوان امری تابـع اجتمـاع و اجتماعیات و به عنوان محصول عقل بشـری [که به صورت نفسـانی و خودبنیاد تعریف و تفسیر می‌شود] و امری در ذیل سوژه‌ی بشری [نفس اماره] تحلیل و تفسیر و تعریف می‌شود. مثال‌های متعددی از صبغه‌ی سکولاریستی علوم اجتماعی می‌توان مطرح کرد که فعلاً از پرداختن به آنها خودداری می‌کنیم.

در روان‌شناسـی نیز سیطره‌ی سکولاریسـم را در آراء بنیانگذار اصلـی این «علـم» یعنی «زیگمونـد فروید» و دیگـر چهره‌های سرشناس این رشته [نظیر «راجرز» و «مزلو» و «آدلر» و «رایش» و «اسکینر» و «اریکسون»] و نیز کلیت این رشته به روشنی می‌توان مشاهده کرد. جوهر و روح حاکم بر روان‌شناسی مدرن، اومانیستی و به تبع آن سکولاریستی است و اگر در آراء برخی تئوریسین‌های آن از دین و خدا و معنویت سـخنی به میان آید، وجهه‌ای پراگماتیستی دارد و از سنخ دئیسم و یا دیگر صور دین طبیعی است.

۲) پیوند نزدیک و تنگاتنگ با روح سرمایه‌سالاری و به ویژه در اغلب موارد با صور مختلف لیبرالیسم

صورت مثالی بشر مدرن، «انسان بوروژا» است و وجه اصلی از وجوه سـه‌گانه‌ی «انسان بورژوا» وجه سودمحوری و سودجویی آن است که اساساً در نظام سرمایه‌داری لیبرال تجلی و بروز یافته است.

> **جوهر علـم مدرن تصرف‌گرایی اسـتیلا طلبانه در مسـیر اغراض نفسـانی بشـر مـدرن اسـت. ایـن ویژگـی در علـوم انسـانی هم ظهـور دارد، در حقیقت هر یک از رشته‌های علوم انسانی به نحوی در خدمت تثبیت و یا بسـط و گسـترش سـیطره اسـتکباری مدرنیتـه در اجتماع خـود و نیز دیگـر اجتماعـات و در تمام سیّاره زمین می‌باشد.**

اگرچه در فلسفه اومانیستی غرب کوشش‌هایی جهت ایجاد نحوی ثبات در احکام اخلاقی صورت گرفته است اما حقیقت این است که اساس نظام اخلاقیات مدرن به دلیل اومانیستی بودن با نسبی انگاری در آمیخته است و از آن قابل تفکیک نیست.

در علوم انسانی نیز به انحاء مختلف به همین بشر مدرن و صورت مثالی آن رجوع می‌شود و از این مجرا و نیز برخی مجاری دیگر پیوندی وثیق میان علوم انسانی و لیبرالیزم برقرار می‌شود.

در بررسی آراء بنیانگذاران علوم انسانی مثل ویکو و منتسکیو و آدام اسمیت و هیوم و حتی روسو و نیز آراء بانیان رشته‌های اصلی علوم انسانی این تعلق به لیبرالیسم دیده می‌شود. به عنوان مثال در جامعه‌شناسی و در آراء اگوست کنت و «هربرت اسپنسر» و امیل دورکیم و ماکس وبر ایـن تعلق خاطر به روشنی دیده می‌شود. فی‌المثل دورکیم که برخی از پژوهشگران تاریخ آراء او را «سوسیالیست» می‌نامند، ارزش‌های بنیادین لیبرالی و به خصوص فردگرایی مورد نظر این ایدئولوژی را قبول داشت و بر این ارزش‌ها نقش اجتماعی قائل بود. اساس رویکرد دورکیم به نحوی‌ی اداره‌ی جامعه نیز لیبرالی است. این دلبستگی و تعلق خاطر به لیبرالیسم را در اسپنسر نیز شاهد هستیم. در روان‌شناسی مدرن نیز در آراء فروید و بسیاری از چهره‌های تئوریسین قرن بیستمی‌این رشته به وضوح نقش تعیین‌کننده ی آراء لیبرالی دیده می‌شود. اوضاع در اقتصاد هم از این قرار است و اساساً می‌توان گفت شاکله‌ی تئوریك اقتصاد و روان‌شناسی و سیاست و جامعه‌شناسی در وجه غالب آن لیبرالی است و این امر به ویژه در اقتصاد و روان‌شناسی و سیاست از صراحت بیشتری برخوردار است. اساساً به نظر می‌رسد از اقتضائات تئوریك علوم انسانی مدرن در بسیاری موارد رسیدن به مفاهیمی‌چون: مفهوم لیبرالی حقوق بشر، مفهوم لیبرالی آزادی، مفهوم لیبرالی اخلاق و نظایر اینها است.

اگرچه دیگر ایدئولوژی‌های سکولاریستی مدرن [نظیر سوسیالیسم مارکسیستی، ناسیونالیسم، فاشیسم، آنارشیسم، فمینیسم] به صور مختلف تحت تاثیر مفاهیم بنیادین علوم انسانی بوده و از جهاتی از برخی آراء یا مؤلفه‌های علوم انسانی ملهم گردیده‌اند و فراتر از همه اینکه اساساً در بحث و بیان از بشر و نیز امور انسانی نظر به صورت مثالی بشر مدرن و وجوه و پارادایم‌های آن [که به انحاء مختلف در علوم انسانی مطرح می‌شود] داشته و دارند و مهم‌تر از همه اینکه همه‌ی این ایدئولوژی‌های عالم مدرن از لیبرالیسم تا فاشیسم به یك اعتبار در ذیل علوم انسانی تعریف و تحقق می‌یابند، اما به جرأت می‌توان گفت که پیوستگی و ارتباط لیبرالیسم با علوم انسانی مدرن بیش از دیگر ایدئولوژی‌ها است.

۳) ادعای «بی‌طرفی علمی»

در علم مدرن به طور اعم و علوم انسانی به طور اخص این ادّعا وجود دارد که این علوم به لحاظ جهت‌گیری‌های اخلاقی و فرهنگی و اعتقادی، «بی‌طرف» هستند. به طور مشخص ساینتیست‌های علوم انسانی، احکام این علوم را به عنوان «حقیقت»‌های هر چند نسبی مطرح می‌کنند و نحوی «عینیت» برای موضوع مورد مطالعه خود و نیز احکام به تعبیر آنها ساری و جاری بر این موضوعات، قائل هستند و نیز مدعی‌اند که ساینتیست [همان تکنوکرات یا مهندس علوم انسانی] در صدور احکام خود در قلمروهای روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و... کاملاً عینی و فارغ از تعلقات اعتقادی و فرهنگی خود عمل می‌نماید و احکام ارائه شده در این علوم نیز منطبق بر «واقعیت عینی» است فلذا فاقد هر گونه القاء و جهان‌بینی و انتقال روح بینشی و فرهنگی ذاتی این علوم می‌باشد؟

زمانی که از ماهیت علم مدرن سخن می‌گفتیم، دیدیم که علم مدرن اساساً مبتنی بر روح و غایت استیلاگرانه است و تصویری اعتباری از عالم و آدم ارائه می‌دهد و ذات اومانیستی و به تبع آن سکولاریستی دارد و ایـن امر به طریق اولی در علوم انسانی نیز خودنمائی می‌کند. اساساً پیدایی علم مدرن و به تبع آن علوم انسانی، قائم به ظهور نسبت تازه‌ای میان انسان و هستی و ظهور تعریف تازه‌ای از بشر و طبیعت بود و همین مفهوم مدرن انسان

شاکله تئوریک علوم انسانی، مروّج و مبلّغ صورت مدرنیستی است و اگوست کنت و دورکیم نیز هر یک به طریقی به این امر اشاره کرده‌اند. بنابراین در ذات علوم انسانی، بسترسازی و سیر در جهت تعمیق شهروندان اجتماع مدرن و شبه مدرن و تحکیم سلطه استبداد و بردگی مدرنیستی و شبه مدرنیستی وجود دارد و این علاوه بر همکاری‌های گسترده و به عبارت رساتر، کارگزاری‌های ساینتیست‌های علوم انسانی در هیأت انجام پژوهش‌های آکادمیک و به ظاهر مستقل برای دولت‌های استکباری است که اساساً به منظور پیشبرد اغراض استیلاجویانه و بهره‌کشانه این دولت‌ها عملی می‌گردد.

علوم انسانی مدرن اگرچه به عنوان یکی از مبادی تئوریک ایدئولوژی‌های مدرن به حساب می‌آید، اما همان گونه که در پیش نیز گفته شد، پیوندی بسیار عمیق و نزدیک با لیبرالیسم دارد. از این رو علوم انسانی به ویژه در رشته‌هایی نظیر اقتصاد، روانشناسی، سیاست، جامعه‌شناسی، تاریخ، تعلیم و تربیت، به انحاء مختلف و آشکارا یا نهانی و مستقیم یا غیرمستقیم به ترویج مفاهیمی چون «اقتصاد آزاد»، «سودمحوری»، «تسامح و تساهل لیبرالی»، «حقوق بشر لیبرالی»، «مفهوم لیبرالی آزادی»، «نظریه‌ی ترقی»، «فردگرایی»، «خودمحوری» و... می‌پردازد.

و وجوه ماهوی او است که به انحاء مختلف در علوم انسانی ظاهر گردیده و می‌گردد. این تعریف نوین از بشر، تعریفی اومانیستی ـ سکولاریستی است و آدمی‌را در مقام سوژه‌ی نفسانی قرار می‌دهد و در بررسی هر پدیده‌ای [در قلمروهای مختلف اقتصاد و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و سیاست و تاریخ و...] رجوع به مفهوم مورد نظر خود از «امر انسانی» می‌نماید و در ذات همه‌ی این مفاهیم، تفسیری اومانیستی ـ سکولاریستی نهفته است و طبعاً این نگرش را به مخاطب و پیرو خود القاء می‌کند.

بنیانگذاران علوم انسانی و رشته‌های مختلف آن، اندیشمندانی اومانیست بوده‌اند و در مقام عمل نیز در پیوند با اغراض استکباری قرار داشته اند. حقیقتاً چگونه می‌توان درخصوص چنین علمی‌دعوی بی‌طرفی ارزشی و اخلاقی داشت؟ بشر با تعلق است که انسان یا حیوان می‌گردد [به لحاظ حقیقت و باطن می‌گوئیم و نه ظاهر] یعنی تعلق دینی و پذیرش ولایت الهی او را در ساحت انسانیت قرار می‌دهد و غفلت و طغیان نسبت به حق او را به ساحت حیوانیت تنزل می‌دهد؛ چگونه است چیزی که خود را علم می‌نامد و در نسبت با هستی و مبتنی بر تعریفی خاص از بشر و طبیعت تحقق می‌یابد می‌تواند فارغ از جهت‌گیری و بی‌طرف باشد؟ به هر حال علوم انسانی باید نسبت قرب یا بعد از حق و حقیقت داشته باشد و البته چنان که دیدیم به دلیل ذات اومانیستی خود در بعد از حق قرار می‌گیرد و بدینسان صاحب جهت‌گیری و هویت نظری و به تبع آن صاحب گرایش‌های اخلاقی و ارزشی مبتنی بر ذات خویش می‌گردد و این جهت‌گیری را به طور مستقیم یا غیرمستقیم به پیرو خود منتقل می‌کند.

۴) رویکرد مبتنی بر تصرف در شؤون حیات فرهنگی و اجتماعی بشر به نفع حاکم کردن و بسط و تثبیت صورت تمدن مدرن

جوهر علم مدرن تصرف‌گرایی استیلاطلبانه در مسیر اغراض نفسانی بشر مدرن است. این ویژگی در علوم انسانی هم ظهور دارد، در حقیقت هر یك از رشته‌های علوم انسانی به نحوی در خدمت تثبیت و یا بسط و گسترش سیطره استکباری مدرنیته در اجتماع خود و نیز دیگر اجتماعات و در تمام سیّاره زمین می‌باشد. این امر فراتر از صرف خدمتگزاری ساینتیست‌های علوم انسانی به سیاستمداران دولت‌های استکباری یا وابستگان آنها است. برای مورد اخیر شواهد بسیار می‌توان ارائه کرد، از نقش «والت روستو» به عنوان یك اقتصاددان، جهت ارائه مدل «اصلاحات ارضی» و به اصطلاح «انقلاب سفید» به منظور نابودی کامل ساختار اقتصاد کشاورزی کلاسیك ایران در مسیر اغراض امپریالیستی ایالات متحده آمریکا گرفته تا تئوری سازی‌های «آیزایابرلین» به عنوان یك تکنوکرات علم سیاست در خدمت نظام سرمایه‌داری لیبرال در سال‌های جنگ سرد یا نقش «ریمون آرون» به عنوان یك جامعه‌شناس مدافع امپریالیزم لیبرال در مبارزه با آرمان‌گرایی و نهضت‌های انقلابی مردم محروم به اصطلاح جهان سوم گرفته تا نقش‌آفرینی روان‌شناسی چون «کارل راجرز» در ترویج سوبژکتیویسم لیبرالی در هیأت تئوری‌پردازی‌های روان‌شناسانه و ارائه مدل درمانی که همگی به انحاء مختلف در مسیر بسط و گسترش و یا تحکیم و تثبیت سلطه‌ی لیبرال– سرمایه‌داری در جوامع غربی استکباری و یا کشورهای تحت سلطه‌ی آن و علیه مصالح انسانیت و عدالت و منافع افراد و ملل استثمار شده و در بند صورت گرفته است.

نقش علوم انسانی درتثبیت و بسط صورت سیطره‌ی نفسانی مدرنیته محدود به تئوری‌پردازی چند جامعه‌شناس و اقتصاددان و نظایر اینها و یا همکاری آن‌ها با سازمان‌های جاسوسی و ماسونی امپریالیستی [مثل ۱۲ سال جاسوسی «هربرت مارکوزه» برای سیا و یا همکاری «کارل پوپر» با آن سازمان یا کارگزاری «جان استوارت میل» برای کمپانی هند شرقی و اداره‌ی مستعمرات انگلیس در قرن نوزدهم و یا عضویت ژان ژاك روسو و شارل منتسکیو در لژهای فراماسونری و نمونه‌های عدیده و بسیار دیگر در خصوص این تئوریسین‌های به اصطلاح «آزاداندیش» علوم انسانی در غرب و یا عضویت بسیاری از مقلدان شبه مدرنیست آنها در لژهای فراماسونری در ایران از «علی‌اکبر سیاسی» که به پدر روان‌شناسی در ایران معروف است تا «محمدعلی فروغی» که او را می‌توان به یك اعتبار پدر علم اقتصاد و نیز سیاست مدرن در ایران دانست و انبوه دیگرانی چون «حسن پیرنیا» و «احمد مقدم‌مراغه‌ای» و «عبدالحسین زرین‌کوب» و خیلی‌های دیگر که مثلاً سالم‌ترین آنها به لحاظ سابقه‌ی سیاسی که نشانی از عضویت در لژهای ماسونی

از فیلسوفی چون «امانوئل کانت» تا روانشناس روانکاوی چون «اریک فروم» کوشش‌هایی برای یافتن مبنای ثابت به منظور استحکام و اطلاق بخشیدن به احکام بنیادین اخلاقی در چارچوب اندیشه اومانیستی صورت گرفته است که هیچ یک موفقیت‌آمیز نبوده است. زیرا اخلاق در جان خود برای قوام گرفتن نیاز به منشأیی متعالی دارد و با تکیه بر نفس اماره نمی‌توان به ترویج فضایل اخلاقی پرداخت و زمانی که اخلاق از مبادی و غایات دینی و قدسی خود منقطع گردد، دیگر چیزی نیست مگر ابزاری برای پیشبرد عناصر نفسانی متزاحم تشکیل دهنده طبیعت نفس اماره .

در کارنامه‌ی خود ندارند، فردی به لحاظ اندیشه، پوزیتیویست و سراپا مدرنیست نظیر «غلامحسین صدیقی» است که معروف به پدر جامعه‌شناسی در ایران گردیده است] نبوده و نیست، بلکه شاکله‌ی تئوریك علوم انسانی، مروّج و مبلّغ صورت مدرنیستی است و اگوست کنت و دورکیم نیز هر یك به طریقی به این امر اشاره کرده‌اند. بنابراین در ذات علوم انسانی، بسترسازی و سیر در جهت تعمیق شهروندان اجتماع مدرن و شبه مدرن و تحکیم سلطه‌ی استبداد و بردگی مدرنیستی و شبه مدرنیستی وجود دارد و این علاوه بر همکاری‌های گسترده و به عبارت رساتر، کارگزاری‌های ساینتیست‌های علوم انسانی در هیأت انجام پژوهش‌های آکادمیك و به ظاهر مستقل برای دولت‌های استکباری است که اساساً به منظور پیشبرد اغراض استیلاجویانه و بهره‌کشانه این دولت‌ها عملی می‌گردد.

۵) پیوند عمیق با لیبرالیسم

علوم انسانی مدرن اگرچه به عنوان یکی از مبادی تئوریك ایدئولوژی‌های مدرن به حساب می‌آید، اما همان گونه که در پیش نیز گفته شد، پیوندی بسیار عمیق و نزدیك با لیبرالیسم دارد. از این رو علوم انسانی به ویژه در رشته‌هایی نظیر اقتصاد، روان‌شناسی، سیاست، جامعه‌شناسی، تاریخ، تعلیم و تربیت، به انحاء مختلف و آشکارا یا نهانی و مستقیم یا غیرمستقیم به ترویج مفاهیمی‌چون «اقتصاد آزاد»، «سودمحوری»، «تسامح و تساهل لیبرالی»، «حقوق بشر لیبرالی»، «مفهوم لیبرالی آزادی»، «نظریه‌ی ترقی»، «فردگرایی»، «خودمحوری» و... می‌پردازد. هر چند که در پاره‌ای موارد بقیه‌ی ایدئولوژی‌های سکولاریست عالم مدرن نیز از علوم انسانی مدد می‌گیرند. البته در بحث از نسبت ما بین علوم انسانی و ایدئولوژی‌های مدرن به این مهم باید توجه کرد که در بعضی موارد علوم انسانی در عرض لیبرالیسم قرار می‌گیرد و خود نیز از آن تغذیه می‌کند و گاه ممکن است این اتفاق در نسبت علوم انسانی با ایدئولوژی دیگری نیز رخ دهد، چنان که می‌توان گفت جامعه‌شناسی مدرن به ویژه در برخی زیر شاخه‌های خود نظیر «جامعه‌شناسی سیاسی» تا حدود زیادی از منطق اقتصادی و نحوه‌ی نگرش مادی «ماتریالیسم تاریخی» مورد نظر مارکس متأثر و گاه حتی ملهم شده است. دقت شود مقصودمان تبعیت جامعه‌شناسی مدرن از عین الگوی ماتریالیسم تاریخی رایج در مارکسیسم [که با آنچه مورد نظر مارکس بود تفاوت‌هایی نیز دارد] نیست، بلکه مقصودمان تأکید بر تأثیرپذیری جامعه‌شناسی و برخی دیگر رشته‌های علوم اجتماعی از روح اقتصادی و مادی انگارانه‌ی حاکم بر «ماتریالیسم تاریخی» است که البته به اعتباری بازتاب دهنده‌ی روح کاپیتالیستی تمدن مدرن است.

۶) ترویج نسبی‌گرایی اخلاقی

اگرچه در فلسفه اومانیستی غرب کوشش‌هایی جهت ایجاد نحوی ثبات در احکام اخلاقی صورت گرفته است اما حقیقت این است که اساس نظام اخلاقیات مدرن به دلیل اومانیستی بودن با نسبی انگاری در آمیخته است و از آن قابل تفکیك نیست. از فیلسوفی چون «امانوئل کانت» تا روان‌شناس روانکاوی چون «اریك فروم» کوشش‌هایی برای یافتن مبنای ثابت به منظور استحکام و اطلاق بخشیدن به احکام بنیادین اخلاقی در چارچوب اندیشه‌ی اومانیستی صورت گرفته است که هیچ یك موفقیت‌آمیز نبوده است. زیرا اخلاق در جان خود برای قوام گرفتن نیاز به منشأیی متعالی دارد و با تکیه بر نفس اماره نمی‌توان به ترویج فضایل اخلاقی پرداخت و زمانی که اخلاق از مبادی و غایات دینی و قدسی خود منقطع گردد، دیگر چیزی نیست مگر ابزاری برای پیشبرد عناصر نفسانی متزاحم تشکیل دهنده‌ی طبیعت نفس اماره و به جهت همین تزاحم، گرفتار نحوی سردرگمی‌و کشاکش مابین امیال مختلف می‌شود و اطلاق و اتقان خود را از دست می‌دهد. اگر به سبك کانت و فروم و لیبرال‌ها بشر را به صورت فردگرایانه تفسیر نماییم که این وجه نسبی‌انگار و متغیّر و سردرگم وبی‌ثبات احکام اخلاقی شدت نیز می‌یابد.

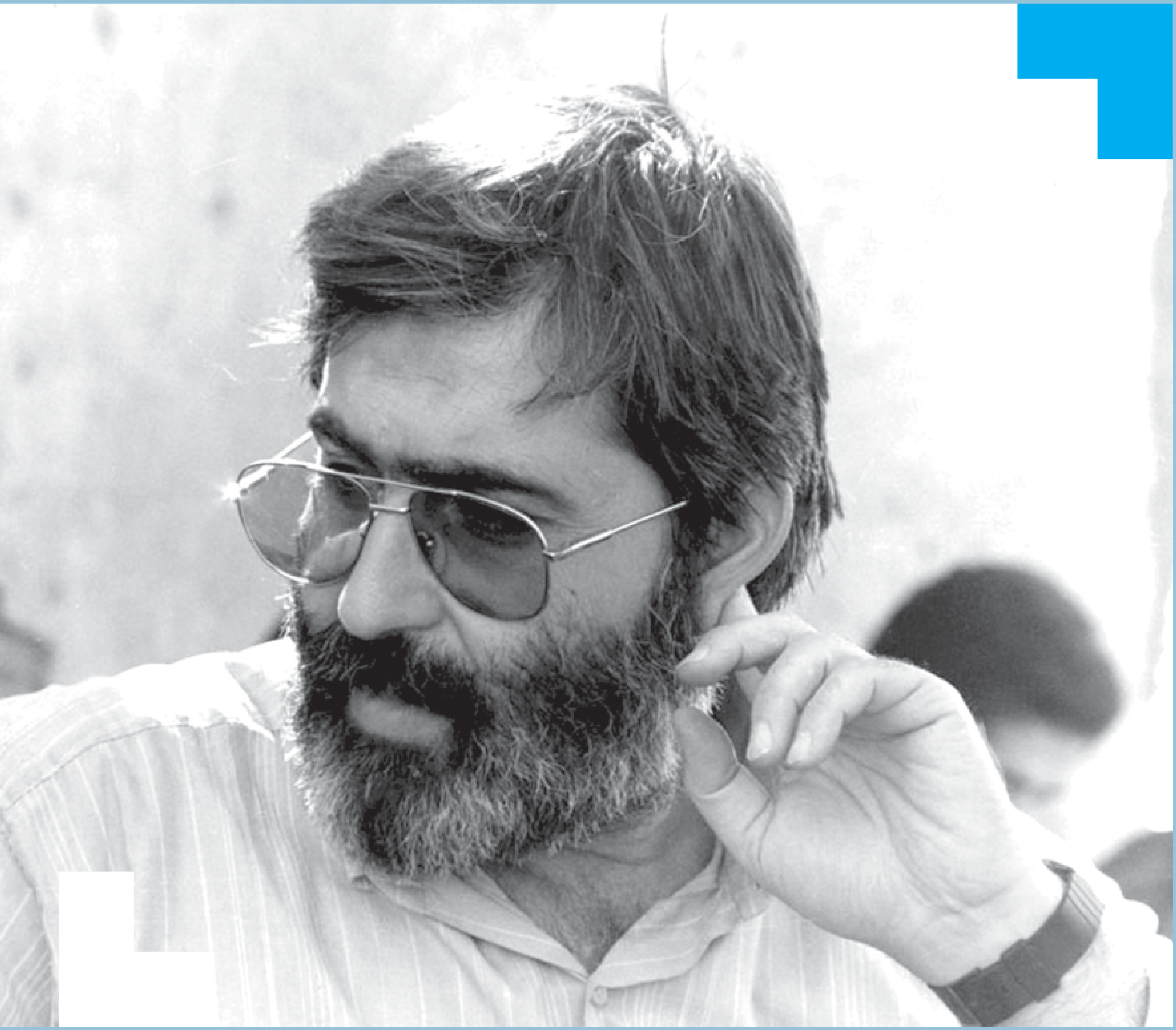
پی نوشت‌ها:

۱ . شاخه‌ای از علم مدرن که می‌توان گفت از آغاز قرن بیستم به بعد نسبت به علوم طبیعی در پیشبرد اهداف غرب مدرن و تحکیم سلطه‌ی آن چه بسا نقش مهم‌تری برعهده گرفته است و با به تمامیت رسیدن اندیشه‌ی فلسفی پس از «فردریش هگل» عملاً و تدریجاً علوم انسانی جانشین فلسفه گردیده و پروسه‌ی

انحلال «اندیشــه»ی مدرن در «تکنیک» به صورت‌های مختلف در رشــته‌ها و گرایش‌های متکثر آن ظاهر گردیده و بسط و تداوم یافته است.

۲ . مقصــود مــا از «هویت قومی» تعریــف رایج در علوم انســانی از این عبارت نمی‌باشــد، بلکه نظر به معنایی داریم که در «حکمت تاریخ» از این ترکیب مورد نظر است.

دفتر ویژه ٤



آوینی و علوم و نظام آموزشی مدرن

مهدی نصیری

زندگینامه شهید سید مرتضی آوینی از زبان خودش

من بچه شاه عبدالعظیم هستم و درخانه ای به دنیا آمده و بزرگ شده ام که درهر سوراخش که سر می‌کردی به یك خانواده دیگر نیز برمی‌خوردی.

اینجانب اکنون چهل و شش سال تمام دارم. درست سی و چهار سال پیش یعنی، درسال ۱۳۳۶ شمسی مطابق با ۱۹۵۶ میلادی در کلاس ششم ابتدائی نظام قدیم مشغول درس خواندن بودم. در آن سال انگلیس و فرانسه به کمك اسرائیل شتافته و به مصر حمله کردند و بنده هم به عنوان یك پسر بچه ۱۲-۱۳ ساله تحت تأثیر تبلیغات آن روز کشورهای عربی یك روزی روی تخته سیاه نوشتم: خلیج عقبه از آن ملت عرب است. وقتی زنگ کلاس را زدند و همه ما بچه‌ها سر جایمان نشستیم اتفاقاً آقای مدیرمان آمد تا سری هم به کلاس ما بزند. وقتی این جمله را روی تخته سیاه دید پرسید: این را که نوشته؟ صدا از کسی درنیامد من هم ساکت، اما با حالتی پریشان سر جایم نشسته بودم. ناگهان یکی از بچه‌ها بلند شد و گفت: آقا اجازه؟ آقا، بگیم؟ این جمله را فلانی نوشته و اسم مرا به آقای مدیر گفت. آقای مدیر هم کلی سر و صدا کرد و خلاصه اینکه: چرا وارد معقولات شدی؟ و در آخر گفت: بیا دم در دفتر تا پرونده ات را بزنم زیر بغلت و بفرستمت خانه. البته وساطت یکی از معلمین، کار را درست کرد و من فهمیدم که نباید وارد معقولات شد.

بعدها هم که در عالم نوجوانی و جوانی، گهگاه حرف‌های گنده گنده می‌زدیم و سؤالات قلمبه سلمبه می‌کردیم، معمولا به زبان‌های مختلف حالیمان می‌کردند که وارد معقولات نباید بشویم. مثلا یادم است که در حدود سالهای۴۵-۵۰ با یکی از دوستان به منزل یك نقاش که همه اش از انار نقاشی می‌کشید، رفتیم. می‌گفتند از مریدهای عنقا است و درویش است. وقتی درباره عنقا و نقش انار سؤال می‌کردیم با یك حالت خاصی به ما می‌فهماند که به این زودی و راحتی نمی‌شود وارد معقولات شد.

تصور نکنید که من با زندگی به سبك و سیاق متظاهران به روشنفکری نا آشنا هستم، خیر من از یک راه طی شده با شما حرف می‌زنم. من هم سال‌های سال در یکی از دانشکده‌های هنری درس خوانده ام، به شب‌های شعر و گالری‌های نقاشی رفته ام. موسیقی کلاسیک گوش داده ام. ساعتها از وقتم را به مباحثات بیهوده درباره چیزهایی که نمی‌دانستم گذرانده ام. من هم سالها با جلوه فروشی و تظاهر به دانایی بسیار زیسته ام. ریش پروفسوری و سبیل نیچه ای گذاشته ام و کتاب انسان تك ساختی هربرت مارکوزه را ـ بی آنکه آن زمان خوانده باشم اش ـ طوری دست گرفته ام که دیگران جلد آن را ببینند و پیش خودشان بگویند: عجب فلانی چه کتابهایی می‌خواند، معلوم است که خیلی می‌فهمد....

اما بعد خوشبختانه زندگی مرا به راهی کشانده است که ناچارشده ام رودربایستی را نخست با خودم و سپس با دیگران کنار بگذارم و عمیقاً بپذیرم که تظاهر به دانایی هرگز جایگزین دانایی نمی‌شود، و حتی از این بالاتر، دانایی نیز با تحصیل فلسفه حاصل نمی‌آید. باید در جست و جوی حقیقت بود و این متاعی است که هرکس به راستی طالبش باشد، آن را خواهد یافت، و در نزد خویش نیز خواهد یافت.

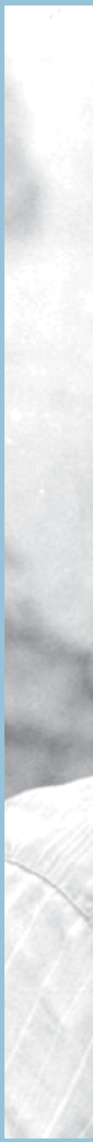
و حالا از یك راه طی شده با شما حرف می‌زنم. دارای فوق لیسانس معماری از دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران هستم. اما کاری را که اکنون انجام می‌دهم نباید با تحصیلاتم مربوط دانست. حقیر هرچه آموخته ام از خارج دانشگاه است. بنده با یقین کامل می‌گویم که تخصص حقیقی درسایه تعهد اسلامی‌به دست می‌آید و لاغیر. قبل از انقلاب بنده فیلم نمی‌ساخته ام اگر چه با سینما آشنایی داشتم. اشتغال اساسی حقیر قبل از انقلاب در ادبیات بوده است. اگر چه چیزی اعم از کتاب یا مقاله به چاپ نرسانده ام. با شروع انقلاب حقیر تمام نوشته‌های خویش را اعم از تراوشات فلسفی، داستان‌های کوتاه، اشعار و .... در چند گونی ریختم و سوزاندم و تصمیم گرفتم که دیگر چیزی که حدیث نفس باشد ننویسم و دیگر از خودم سخنی به میان نیاورم. هنر امروز متأسفانه حدیث نفس است و هنرمندان گرفتار خودشان هستند. به فرموده خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی رحمه الله :

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

سعی کردم که خودم را از میان بردارم تا هرچه هست خدا باشد و خدا را شکر بر این تصمیم وفادار مانده ام. البته آنچه که انسان می‌نویسد همیشه تراوشات درونی خود او است– همه هنرها این چنین اند. کسی هم که فیلم می‌سازد اثر تراوشات درونی خود اوست اما اگر انسان خود را در خدا فانی کند آنگاه این خداست که در آثار ما جلوه گر می‌شود. حقیر این چنین ادعائی ندارم اما سعی ام بر این بوده است.

با شروع کار جهاد سازندگی در سال ۵۸ به روستاها رفتیم که برای خدا بیل بزنیم. بعدها ضرورت‌های موجود رفته ما را به فیلمسازی برای جهاد سازندگی کشاند. در سال ۵۹ به عنوان نمایندگان جهاد سازندگی به تلویزیون آمدیم و در گروه جهاد سازندگی که پیش از ما به وسیله کارکنان خود سازمان صدا و سیما تأسیس شده بود، مشغول به کار شدیم. یکی از دوستان ما در آن زمان حسین هاشمی‌بود که فوق لیسانس سینما داشت و همان روزها از کانادا آمده بود. او نیز به همراه ما به روستاها آمده بود تا بیل بزند. تقدیر این بود که بیل را کنار بگذاریم و دوربین برداریم. بعدها حسین هاشمی‌با آغاز تجاوزات مرزی رژیم بعث به جبهه رفت و در روز اول جنگ در قصر شیرین اسیر شد. به همراه یکی از برادران جهاد به نام محمد رضا صراطی ما با چند تن از برادران دیگر، کار را تا امروز ادامه دادیم. حقیر هیچ کاری را مستقلا" انجام نداده ام که بتوانم نام ببرم. در همه فیلمهایی که در گروه جهاد سازندگی ساخته شده است سهم کوچکی نیز اگر خدا قبول کند به این حقیر می‌رسد و اگر خدا قبول نکند که هیچ.

به هر تقدیر، من فعالیت تجاری نداشته ام. آرشیتکت هستم! از سال ۵۸ و ۵۹ تاکنون بیش از یکصد فیلم ساخته ام که بعضی عناوین آنها را ذکر می‌کنم: مجموعه خان گزیده‌ها، مجموعه شش روز در ترکمن صحرا، فتح خون، مجموعه حقیقت، گمگشتگان دیار فراموشی (بشاگرد)، مجموعه روایت فتح ـ نزدیك به هفتاد قسمت ـ و در چهارده قسمت اول از مجموعه سراب نیز مشاور هنری و سرپرست مونتاژ بوده ام. یك ترم نیز در دانشکده سینما تدریس کرده ام که چون مفاد مورد نظر من برای تدریس با طرح درس‌های دانشگاه همخوانی نداشت از ادامه تدریس در دانشگاه صرف نظر کردم. مجموعه مباحثی را که برای تدریس فراهم کرده بودم با بسط و شرح و تفسیر بیشتر در کتابی به نام آینه جادو بالخصوص در مقاله ای با عنوان تأملاتی درباره سینما که نخستین بار در فصلنامه سینمایی فارابی به چاپ رسید، در انتشارات برگ به چاپ رسانده ام.



اشاره
از جمله اندیشه‌های قابل تامل شهید سید مرتضی آوینی، تحلیل وی در باره ماهیت و چیستی علوم جدید و نظام آموزشی مدرن است. او علوم و نظام آموزشی مدرن را به مهمیز نقد می‌کشد و کمترین شور و شعفی برای این همه دستاوردهای جدید علمی‌و نظام آموزشی رو به گسترش مدرن ابراز نمی‌کند. بنا بر این تعابیری چون «عصر امروز عصر علم است»، « بشر امروز داناتر از بشر دیروز است»، «قافله علم رو به پیشرفت است» و مشهوراتی از این دست که اکنون از وحی منزل اعتبار بیشتری برای همگان یافته اند ، نه تنها در قاموس فکری و اعتقادی آوینی جایی ندارد بلکه به شدت در بی اعتبار نشان دادن آنها می‌کوشد.
با مطرح شدن دوباره بحث ضرورت تحول در علوم انسانی مروری بر این بخش از دیدگاه‌های آوینی بسیار مغتنم خواهد بود.

ویژگی‌های علم مدرن

آوینی نقدهایی اساسی به علم مدرن دارد که می‌توان آنها را چنین دسته بندی کرد:

۱. علم جدید ماده زده و مبتنی بر اصالت حس است و همه امور همچون پدیده‌هایی صرفاً فیزیکی و مادی مورد بررسی قرار می‌گیرند.[۱]

۲. علوم جدید به تبع ماده زدگی شان از هستی راز زدایی می‌کنند. در علم جدید، بدن چون کارخانه ای انگاشته می‌شود با دستگاه‌های دقیق و منظم که بی وقفه کار می‌کنند و در این قیاس، مرگ ـ این سرالاسرار عالم وجود ـ وقفه ای است که در کار این ماشین پیچیده می‌افتد. حیرت انسان علم زده و مسیطَر تکنولوژی نیز در برابر وجود، « اعجاب در برابر پیچیدگی » است نه « حیرت در برابر راز ».[۲]

۳. فهم علم جدید از علیت چیزی بیشتر از سببیت فیزیکی و شیمیایی نیست. به گفته آوینی عقل علمی‌جدید از یک سو انسان را به جایی کشانده که «علیت» را فقط در «سببیت فیزیکی و شیمیایی» می‌بیند و نمی‌تواند هیچ صورت دیگری برای علیت تصور کند و از سوی دیگر، همه تلاش‌های بشر را در طول تاریخ فقط متوجه «توسعه تولید غذا و تأمین حوایج مادی و گسترش تمدن» می‌بیند ... و لذا در تنظیم تمدن فقط به سراغ مدارک و وقایعی رفته‌اند که این نحو تفکر را تأیید می‌کند و همه وقایع دیگر را، هر چند همچون طوفان نوح مقیاس جهانی داشته باشند، از تاریخ مدون حذف کرده‌اند. اگر نوح نبی (ع) کشتی بخار ساخته بود، می‌توانست جایی در تاریخ تمدن بیابد، اما کشتی او، آن‌سان که در قرآن مورد تصریح قرار گرفته است، با «بسم‌الله» هدایت می‌شد ـ بسم‌الله مجریها و مُرسیها‌ـ و «بسم‌الله» نیز موتوری نیست که بتواند مورد تشریح قرار بگیرد و قطعات مختلف آن نام گذاری شود![۳]

آوینی: عقل علمی‌جدید از یک سو انسان را به جایی کشانده که «علیت» را فقط در «سببیت فیزیکی و شیمیایی» می‌بیند و نمی‌تواند هیچ صورت دیگری برای علیت تصور کند و از سوی دیگر، همه تلاش‌های بشر را در طول تاریخ فقط متوجه «توسعه تولید غذا و تأمین حوایج مادی و گسترش تمدن» می‌بینند.

۴. علم جدید نه تنها انکشاف از حقیقت نمی‌کند بلکه خود حجاب حقیقت است.[۴]

۵.علم جدید از فهم ماهیت و کل نگری عاجز است و فقط به نسبتها و مقادیر می‌پردازد و خود از تحلیل این نسبت‌ها و مقادیر و اسباب در یک حکم و نظریه کلی عاجز است. «علم» اصولاً متعرض ماهیات نمی‌شود و اگر آن را متکفل «جهان‌شناسی» کنیم، لاجرم کار را به کفر و الحاد خواهد کشاند.[۵]

۶. علوم جدید محصول این نظریه فرانسیس بیکن است که علم باید در خدمت تغییر عالم باشد و نه تعبیر و تفسیر عالم . بیکن از گذشتگان که علم را عمدتا به مقصود فهم و تفسیر عالم فرا می‌گرفتند و در پی تغییر و تصرف در عالم نبودند، به سختی انتقاد کرد و علمی‌را ستود که به کار تصرف در عالم و غلبه بر هستی و طبیعت بیاید . به گفته عموم مورخانِ مدرنیته، این مبنای بیکن بود که علوم جدید را پایه گذاری کرد و روز به روز بر حجم آن افزود. آوینی با در نظر داشتن رویکرد بیکنی در علوم جدید این علوم را نه در جهت حقیقت جویی و تربیت و رشد معنوی که در خدمت تصرف فاوستی در عالم و توسعه طلبی بشر مدرن می‌داند:

«علوم امروزی دانشِ تصرف در عالم و غلبه بر طبیعت هستند و در این زمینه میان علومِ تجربی و علوم انسانی تفاوتی نیست. با این ترتیب، پر روشن است که دانش‌آموز باید از همان آغاز ورود اجباری به مدرسه، با ریاضیات که «صورت» علوم امروزی است آشنا شود و بعد، رفته رفته حساب استدلالی و هندسه تحلیلی و فیزیک و شیمی‌و آمار و حساب احتمالات بیاموزد و با متدولوژی علوم ـ که این‌روزها به آن فلسفه می‌گویند ـ این مواد درسی پراکنده را به یکدیگر پیوند دهد. غایت این دوران طولانی آموزش چیست؟ آیا انسان بعد از طی مراحل و اخذ مدرک مهندسی یا دکترِی صاحب اخلاق حسنه می‌شود و به بهشت می‌رود؟ خیر. اصلاً این سؤال بسیار مسخره است. همه ما می‌دانیم که در بهشت دری به نام هندسه یا ریاضیات وجود ندارد. این نظام آموزشی بر محور تعلیم و تربیت مطلق یا تعلیم و تربیت اخلاقی انسانی طراحی نشده است بلکه هدف اصلی آن آموزش مهارت‌های فنی لازم و تأمین کادرهای تخصصی برای

علوم امروزی دانشِ تصرف در عالم و غلبه بر طبیعت هستند و در این زمینه میان علوم تجربی و علوم انسانی تفاوتی نیست.

دست‌یافتن به توسعه‌یافتگی است.»[۶]

و نتیجه این که بشر جدید با این علوم در جهل و خرافاتی عمیق تر از همیشه فرو رفته است :

« آیا به راستی انسان با این علوم از خرافات و جهل نجات پیدا کرده و یا نه، در جهل و خرافاتی بسیار عمیق‌تر فرو رفته است؟»[۷]

نکته مهم دیگری که آوینی بدان می‌پردازد این است که علوم مدرن تداوم و تکامل علوم سنتی نیست بلکه این دو، تفاوت مبنایی با هم دارند:

« توضیحی که در همین جا ذکر آن لازم است این است که مقصود حقیر از علومی که مذکور افتاد ـ ریاضیات، هندسه، هیأت و نجوم، طب و سیاست ـ هرگز آن چیزی نیست که امروزه در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. سیری که بشر غربی در قرون جدید در جهت جدایی علم و دین از یکدیگر پیموده به تغییری اساسی در مبانی و مفاهیم علم ـ به مفهوم رایج آن ـ منجر شده است، تا آنجا که دیگر نمی‌توان گفت مقصود امروزی ما از هندسه و هیأت و طب و سیاست و دیگر علوم همان چیزی است که مورد نظر قدما بوده است.... فی‌المثل در مورد طب، نباید پنداشت که علم پزشکی امروز صورت تکامل یافته طب قدیم است؛ علم پزشکی اصولاً بر مبانی دیگری استوار است. در قدیم انسان را از یکسو جزئی از طبیعت و از سوی دیگر جامع همه طبایع می‌دانسته‌اند و بدین ترتیب سعی می‌کرده‌اند که نظم داخلی بدن انسان را دقیقاً در انطباق با طبیعت خارج شناسایی کنند.... آنچه در زمینه علم طب و پزشکی امروز گفتیم درباره همه علوم دیگر، حتی ریاضیات و هندسه نیز صادق است. همه این علوم در گذشته بر مبانی دیگری استوار بوده‌اند و فی‌مابین آنها و مجموعه اعتقادات مذهبی و فلسفی انسان پیوندی کامل برقرار بوده است. این پیوند اکنون بریده شده و به اعتقاد حقیر، این انقطاع نه به‌علت تخصصی شدن علوم، بلکه به‌علت جدایی علم و دین از یکدیگر حاصل شده است. تخصصی شدن علوم، خود معلول همین جدایی است و البته پر روشن است که اگر این تخصصی شدن بیش از حد اتفاق نمی‌افتاد، هرگز بشریت به تکنولوژی امروز دست نمی‌یافت.»[۸]

نظام آموزشی مدرن از دیدگاه آوینی

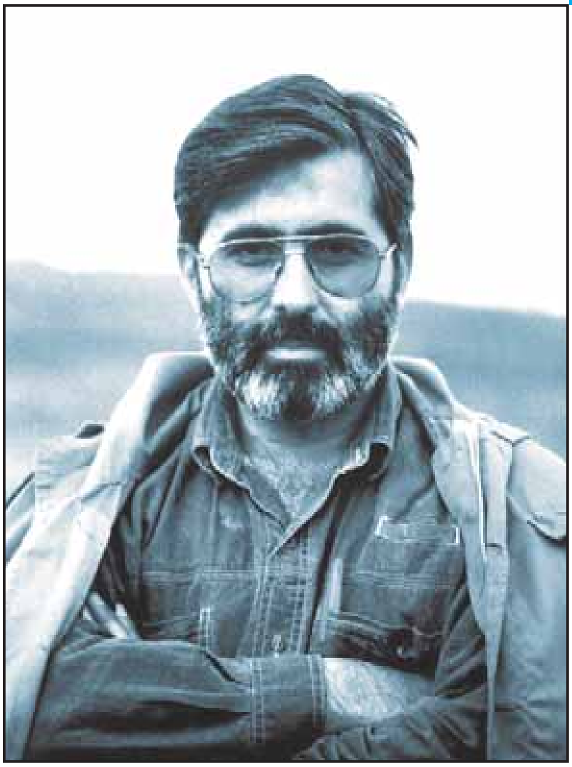
به تبع نقد علوم مدرن ، نظام آموزشی مدرن نیز مورد نقد و ایراد قرار می‌گیرد. این نظام ضمن این که محصول جدایی علم از دین و مبتنی بر علوم سکولار و منقطع از غیب است[۹] ، محصول و زاییده انقلاب صنعتی برای به حرکت در آوردن چرخهای ماشین توسعه است. هر آدم منصفی با کمی‌تحقیق خواهد پذیرفت که این نظام آموزش مدرسه‌ای و دانشگاهی با این صورت و کیفیت زاییده انقلاب صنعتی است. حتی آدمی‌مثل الوین تافلر نیز که پاسدار تمدن غرب و مداح بی‌جیره و مواجب امپریالیسم آمریکاست، در کتاب «موج سوم» می‌نویسد: با انتقال کار از مزارع و منازل می‌بایست کودکان را برای زندگی و کار در کارخانه آماده ساخت. صاحبان اولیه معادن، کارخانه‌ها و آسیاب‌ها در انگلستان در حال صنعتی شدن ... دریافتند که «تقریباً تربیت افراد بالغ اعم از روستاییان یا افراد شاغل در صنایع دستی برای کار مفید در کارخانه غیر ممکن است.» [بنابراین، باید به سراغ کودکان رفت و آنان را از کودکی برای کار مفید در کارخانه‌ها آماده کرد.] آماده ساختن جوانان برای نظام صنعتی بسیاری از مشکلات بعدی این نظام را به مقدار معتنابهی حل می‌کرد. در نتیجه ساختار مرکزی دیگری برای جوامع موج دوم به وجود آمد که همانا آموزش و پرورش همگانی بود.[۱۰] اما از آنجا که همگان در سرتاسر عالم، پرورش یافته این نظام هستند و توسعه با اصول و شیوه‌های معمول را پذیرفته اند ، به ذهن کسی خطور نمی‌کند که مبادا کارکرد این نظام در جهت تعالی روحی و معنوی بشر نباشد و باید به دنبال استقرار نظام دیگری از تعلیم و تربیت بود.[۱۱]

نظام آموزشی مدرن ، خادم توسعه

آوینی با ایوان ایلیچ نویسنده و منتقد نظام آموزشی مدرن، همراهی زیادی نشان می‌دهد. ایلیچ نیز این نظام را صرفا در خدمت رشد و توسعه مادی آ ن هم از نوع مدرنِ آن می‌داند :

« ایوان ایلیچ این نسبت یا رابطه علّی را که فی مابین آرمان توسعه اقتصادی و نظام آموزش مدرسه‌ای و دانشگاهی وجود دارد به خوبی شناخته و اصل انتقادات خود را بر آن قرار داده است. او می‌گوید: برای آنکه مسئله آموزش و مدرسه، تمام اهمیت خود را پیدا کند، باید آن را در کل جامعی که مذهب یا ایدئولوژی حاکم بر جهان امروز است مورد بررسی قرار داد. این مذهب جدید که کشورهای

نظام تعلیم و تربیت مدرن نیز مثل دیگر ساختارهای مدرن تحت سلطه بلا منازع اقتصاد و حاکمیت پول و سرمایه است . اقتصاد ـ با مفهوم کنونی آن ـ سلطان بلامنازع عصر جدید و محور تعیین کننده خط مشی‌های سیاسی، اجتماعی و حتی علمی، فرهنگی و هنری است.



پیشرفته صنعتی قافله‌سالاران آنند و کشورهای عقب‌مانده دیوانه‌وار می‌کوشند تا به هر وسیله شده از سعادت نیل به آن محروم نمانند. آرمان «رشد و توسعه» است. مشاهده نشان می‌دهد که این آرمان، مورد نظر و خواست تمامی کشورهای بزرگ صنعتی و نیز منتهای آرزوی ممالک پس قافله است. آرمان که پذیرفته شد، دیگر به عهده «علم» است تا راه منحصر به فرد این «رشد و توسعه» را با تکیه بر اصول متعارف و بدیهیاتی که هیچ کس درباره‌ی آنها شک نمی‌کند، تا کوچک ترین جزئیات، تعیین و تحمیل کند. انتهای راه رشد و توسعه، مصرف بی کران است. مصرف بی کران، همان مدینه فاضله و همان کمال مطلوب بشری است که در دوره‌های «ماقبل علم» به صورت تخیلی «زندگی جاودان» وجود داشت.»[۱۲]

در هر صورت نظام تعلیم و تربیت مدرن نیز مثل دیگر ساختارهای مدرن تحت سلطه بلا منازع اقتصاد و حاکمیت پول و سرمایه است . اقتصاد ـ با مفهوم کنونی آن ـ سلطان بلامنازع عصر جدید و محور تعیین کننده خط مشی‌های سیاسی، اجتماعی و حتی علمی، فرهنگی و هنری است. نظام آموزشی مدرسه‌ای و دانشگاهی یکی از تنها مواردی است که در وهله اول مستثنا به نظر می‌رسد و کمتر کسی در سراسر جهان از همان آغاز خواهد پذیرفت که نظام آموزشی کنونی جهان نیز از سلطنت اقتصاد آزاد نیست، چه برسد که قبول کند اصلا این نظام آموزشی در جهت توسعه اقتصادی با روش‌های معمول پایه‌گذاری شده است و «آموزش و پرورش» را نباید به مفهوم مطلق «تعلیم و تربیت» فرض کرد. آموزش در جهان امروز دقیقاً به معنای آموزش کادرهای تخصصی مورد نیاز برای توسعه اقتصادی به روش‌های معمول است و حتی اگر روش‌های دست‌یابی به توسعه اقتصادی را تغییر دهیم، دیگر این نظام آموزشی به درد نخواهد خورد و با تغییر دادن غایات و اهداف، پرروشن است که نظام‌های آموزشی نیز تغییر خواهد کرد.[۱۳]
ارزش علم در جهان امروز چیزی جز ارزش تجارتی نیست[۱۴] و مدارس و دانشگاهها در کار ساختن و تربیت انسان واجد فضایل و مکارم اخلاقی که باید اساسی ترین هدف یک نظام تعلیم و تربیت مقبول دین باشد نیستند بلکه عمدتا در کار تعلیم علومی‌هستند که بتوانند راه تصرف فاوستی در طبیعت را هموار سازند.[۱۵]

تهاجم نظام آموزشی مدرن به ارزشها

آوینی نظام آموزشی کنونی مدرسه ای و دانشگاهی را در سرتاسر دنیا که مبتنی بر مبانی تعلیم و تربیت مدرن است ، مهاجمی‌بزرگ به همه ارزش‌ها می‌داند :

«محتوای علمی‌سیستم آموزشی کنونی که کاملاً بر مبنای تفکرات غربی بنا شده است به خود حق داده که همه امور را بر محور همین نحوه تفکر خاص تحلیل و تفسیر کند، تا آنجا که در سراسر جهان هیچ چیز نمی‌توان یافت، مگر اینکه مورد تعرض این نظام فکری خاص قرار گرفته و درباره آن فرضیه پردازی شده است؛ انسان و جهان، روح و جسم، اقتصاد، سیاست، اجتماع، تاریخ، هنر و... بر همین قیاس حتی موجودات مجردی همچون فرشتگان، موجودات تاریخی و یا موجوداتی موهوم و خیالی مثل دیو و پری... نیز به مثابه موضوعی برای پژوهش در حیطه تعرض این نظام فکری قرار گرفته‌اند.»[۱۶]

مدرسه محل قربانی شدن اعتبار ، شخصیت ، حرمت و حیثیت انسانی به پای بت علم و تکنولوژی است[۱۷] و از همین رو علم زدگی و تکنوکراسی سرنوشت محتوم قریب به اتفاق دانشجویان دانشگاه‌ها است.[۱۸]

چگونه می‌توان به اسلامی کردن نظام تعلیم و تربیت جدید دست یازید؟ بدون شک این امر با افزودن چند واحد معارف اسلامی‌و ... میسور نیست . اگر کسی بر این گمان باشد ، بدان دلیل است که به عمق و ابعاد تعارض این نظام با نظام تعلیم و تربیت طراز اسلام پی

آوینی از علما و روحانیونی که بر نظام آموزشی جدید حتی فی الجمله هم مهر تایید می‌زنند و در پی انتقال سیستم آموزشی جدید و محتوای علمی‌آن به درون حوزه‌ها هستند، انتقاد می‌کند.

همه احکامی که امروز در کتاب‌های علوم انسانی بـه نام علـم در سراسـر جهان اشـاعه می‌یابـد مع‌الاسـف از ظلمـات کنونی فرهنگ غرب منشـأ گرفته اسـت و راه جز به ترکسـتان نمی‌برد. بازنگری این احکام و گشـودن حقایق در پرتو نور قرآن و روایات قسمت اعظم از وظیفه‌ای اسـت که ما در جهاد اعتقـادی بر عهده داریم.

نبرده است. ضمن آن که مشکل نظام تعلیم و تربیت جدید منحصر به علوم انسـانی نبوده و علوم تجربی نیـز از آنجا که بنیان، جهت و حتی روش پژوهشـی خویش را از فلسـفه‌ی غربی اخذ کرده‌اند، بر خلاف باور رایج و شـایع، دچار مشکل بوده و ماهیتی سکولار و غربی دارند.[۱۹]

آوینـی نظام تعلیـم و تربیت مطلوب خود را تـا حد زیادی در حوزه‌هـای علمیـه می‌بیند و البتـه از این که حوزه‌هـای علمیه از علومی‌چون ریاضیات ، هندسـه ، نجـوم ، طب و... (بدان گونه که در گذشـته بوده اند و نه به صورت مـدرن آن که به باور او تفاوت ماهوی بین نوع سـنتی و مدرن این علوم وجود دارد) فاصله گرفته اند ، گله مند است .[۲۰]

البتـه آوینـی از علمـا و روحانیونی که بر نظام آموزشـی جدید حتـی فی الجمله هم مهـر تایید می‌زنند و در پی انتقال سیسـتم آموزشـی جدید و محتوای علمی‌آن به درون حوزه‌ها هستند ، انتقاد می‌کند.[۲۱]

علت دشواری اصلاح نظام آموزشی مدرن

آوینی امر اصلاح نظام آموزشـی مدرن را بسـیار صعب می‌داند چرا که عقل علمی‌جدید نه تنها بر دانشمندان غربی بلکه بر همگان جز عده ای انگشـت شـماراز علمای الهی سـیطره یافته است[۲۲] و امکان فهم انتزاعی و غیر حقیقی بودن علوم جدید از همگان سلب شده است ، چرا که همگی از کودکی در فضای متاثر از همین نظام آموزشـی، پرورش یافته اند و گزینه دیگـری را در پیش روی خود ندیده اند:

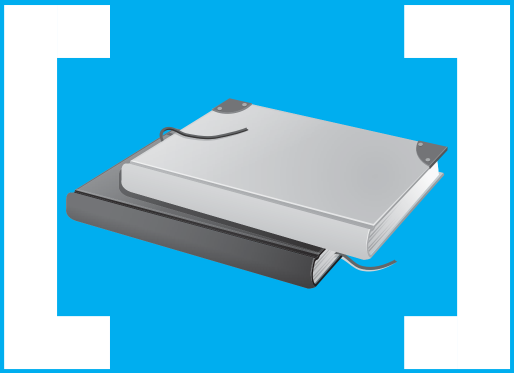
«علت عدم آگاهی بشـر امروز نسـبت به انتزاعی بودن علوم جدید نیز در همین جاست که او هرگز فرصت لازم را برای تامل و تفکر در نظم بسیار دقیق و گسترده ای که با ظرافت تار و پود خود را حتی تا کوچک ترین زوایای زندگی شخصی و خانوادگی انسان‌ها کشـانده اسـت، نمی‌یابد. انسـان‌ها هرگز اجازه ندارنـد آنگونه که می‌خواهند زندگی کنند؛ آنها در بیمارسـتان‌هایی به دنیا می‌آیند که تابعی از یک سیستم بسیار گسترده جهانی است، و در خانه ، درمیان خانواده ای بزرگ می‌شـوند که هر یک به نحوی در سیطره همان نظم گسـترده اسـت. کودکان همواره با با تلویزیون رشد می‌کنند و تلویزیون نیز با پیچیده ترین شیوه‌های روانشناسی اجتماعی، تلاش دارد تا مردم را نسـبت به استمرار وضع موجود امیدوار سازند و آنها را مطلقـاً از هر اندیشـه ای که مفید فایده ای نیسـت و کاربردی ندارد، باز دارند... مدارس و دانشگاه‌ها نیز متعهد به تعلیم علومی‌مفید هستند؛ علومی‌که بتوانند راه این تصرف فاوستی در عالم طبیعت را همواره سازند... و هر چه جز این باشد بی فایده است.»[۲۳]

اما با وجود این صعوبتی که آوینی از آن سـخن می‌گوید ، او از ضرورت اقدام برای این وضعیت در پرتو نور قرآن و عترت سـخن می‌گوید:

«همه احکامی‌که امروز در کتاب‌های علوم انسـانی به نام علم در سراسر جهان اشاعه می‌یابد مع‌الاسف از ظلمات کنونی فرهنگ غرب منشأ گرفته است و راه جز به ترکستان نمی‌برد. بازنگری این احکام و گشـودن حقایق در پرتو نور قرآن و روایات قسـمت اعظم از وظیفه‌ای است که ما در جهاد اعتقادی بر عهده داریم. مسئولیت مـا در برابر حق به جهاد نظامی‌با اسـتکبار خاتمـه نمی‌یابد و برای اشـاعه فرهنگ اسلام در سراسـر جهان چاره ای نیست جز اینکه ما با فرهنگ و فلسـفه غرب به جهاد برخیزیم، فرهنگ و فلسفه‌ای که پشـتوانه حیات سیاسی استکبار و ریشه آن است. شناخت مبانی تاریخی تمدن غربی از لوازمی‌اسـت که ما را به ماهیت حقیقی این تمدن نزدیک خواهد ساخت.»[۲۴]

پی نوشت‌ها:

۱ . توسعه و مبانی تمدن غرب ، ص ۱۲۳
۲ . مقاله : آزادی قلم
۳. مقاله : تکنولوژی ارتباطات
۴ . توسعه و مبانی تمدن غرب ، ص ۱۷۸
۵ . مقاله : تکنولوژی ارتباطات
۶ . توسعه و مبانی تمدن غرب ، ص ۱۶۰
۷ . همان ، ص ۱۷۹
۸ . همان ، ص ۱۶۹
۹ . همان، ص ۱۷۳
۱۰ . همان ، ص ۱۷۴
۱۱. همان ، ص ۱۵۷
۱۲ . همان ، ص ۱۵۹
۱۳ . همان ، ص ۱۶۵
۱۴ . همان ، ص ۱۶۳
۱۵. مقاله : آخرین دوران رنج
۱۶. توسعه و مبانی تمدن غرب ، ص ۱۷۷
۱۷ . همان ، ص ۱۶۳
۱۸ . مقاله : تکنولوژی ارتباطات
۱۹ . توسعه و مبانی تمدن غرب ، ص ۱۸۱
۲۰ . همان ، ص ۱۶۹
۲۱ . همان ، ص ۱۸۰
۲۲ . مقاله نوح نبی و تاریخ تمدن
۲۳ . مقاله : آخرین دوران رنج
۲۴ . توسعه و مبانی تمدن غرب ، ص ۲۲۳



پایان دفتر

- امام خمینی(ره)؛ منادی غربت و مهجوریت ثقلین

پایان دفتر

امام خمینی (ره)؛ منادی غربت و مهجوریت ثقلین

www.ebnearabi.com

قالَ رسولُ الله ـ صلّی‌الله علیه و آله و سلم ـ: انّی تارکٌ فیکمُ الثّقلین کتابَ الله و عترتی، اهلَ بیتی؛ فاِنّهُما لَنْ یفْتَرِقا حَتّی یرِدا عَلَی الْحَوض.

حدیث «ثقلین» متواتر بین جمیع مسلمین است و در کتب اهل سنت از «صحاح ششگانه» تا کتب دیگر آنان، با الفاظ مختلفه و موارد مکرره از پیغمبر اکرم ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ به طور متواتر نقل شده است. و این حدیث شریف حجت قاطع است بر جمیع بشر به ویژه مسلمانان مذاهب مختلف؛ و باید همهٔ مسلمانان که حجت بر آنان تمام است جوابگوی آن باشند؛ و اگر عذری برای جاهلان بی خبر باشد برای علمای مذاهب نیست.

الحمدُلله و سُبحانَكَ؛ اللّهُمَّ صلِّ علی محمدٍ و آلـهِ مظاهر جمالِك و جلالِك و خزائن اسرار كتابِكَ الذي تجلّی فيه الاَحدية بِجميع اَسمائكَ حتّی المُستَأثَرِ منها الّذی لایعْلَمُهُ غَیرُكَ؛ و اللّعنُ علی ظالِمیهم اصلِ الشَجَره الخَبیثه.

و بعد، اینجانب مناسب می‌دانم که شمه‌ای کوتاه و قاصر در باب «ثقلین» تذکر دهم؛ نه از حیث مقامات غیبی و معنوی و عرفانی، که قلم مثل منی عاجز است از جسارت در مرتبه‌ای که عرفان آن بر تمام دایرهٔ وجود، از ملك تا ملكوت اعلی و از آنجا تا لاهوت و آنچه در فهم من و تو ناید، سنگین و تحمل آن فوق طاقت، اگر نگویم ممتنع است؛ و نه از آنچه بر بشریت گذشته است، از مهجور بودن از حقایق مقام والای «ثقل اکبر»، و «ثقل کبیر» که از هر چیز اکبر است جز ثقل اکبر که اکبر مطلق است؛ و نه از آنچه گذشته است بر این دو ثقل از دشمنان خدا و طاغوتیان بازیگر که شمارش آن برای مثل منی میسر نیست با قصور اطلاع و وقت محدود؛ بلکه مناسب دیدم اشاره‌ای گذرا و بسیار کوتاه از آنچه بر این دو ثقل گذشته است بنمایم.

شاید جملهٔ لَنْ یفْتَرِقا حتّی یردا عَلَی الْحَوض اشاره باشد بر اینکه بعد از وجود مقدس رسول‌الله ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ هرچه بر یکی از این دو گذشته است بر دیگری [نیز] گذشته است و مهجوریت هر یك مهجوریت دیگری است، تا آنگاه که این دو مهجور بر رسول خدا در «حوض» وارد شوند ... و باید گفت آن ستمی که از طاغوتیان بر این دو ودیعهٔ رسول اکرم ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ گذشته، بر امت مسلمان بلکه بر بشریت گذشته است که قلم از آن عاجز است.

و ذکر این نکته لازم است که حدیث «ثقلین» متواتر بین جمیع مسلمین است و (در) کتب اهل سنت از «صحاح ششگانه» تا کتب دیگر آنان، با الفاظ مختلفه و موارد مکرره از پیغمبر اکرم ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ به طور متواتر نقل شده است. و این حدیث شریف حجت قاطع است بر جمیع بشر به ویژه مسلمانان مذاهب مختلف؛ و باید همه مسلمانان که حجت بر آنان تمام است جوابگوی آن باشند؛ و اگر عذری برای جاهلان بی خبر باشد برای علمای مذاهب نیست.

اکنون ببینیم چه گذشته است بر کتاب خدا، این ودیعهٔ الهی و ماترك پیامبر اسلام ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ؛ مسائل أسف‌انگیزی که باید برای آن خون گریه کرد، پس از شهادت حضرت علی علیه السلام شروع شد. خودخواهان و طاغوتیان، قرآن کریم را وسیله‌ای کردند برای حکومت‌های ضد قرآنی؛ و مفسران حقیقی قرآن و آشنایان به حقایق را که سراسر قرآن را از پیامبر اکرم ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ دریافت کرده بودند و ندای اِنّی تارکٌ فیکمُ الثقلین در گوششان بود با بهانه‌های مختلف و توطئه‌های از پیش تهیه شده، آنان را عقب زده و با قرآن، در حقیقت قرآن را ـ که برای بشریت تا ورود به حوض، بزرگترین دستور زندگانی مادی و معنوی بود و است ـ از صحنه خارج کردند؛ و بر حکومت عدل الهی ـ که یکی از آرمانهای این کتاب مقدس بوده و هست ـ خط بطلان کشیدند و انحراف از دین خدا و کتاب و سنت الهی را پایه‌گذاری کردند، تا کار به جایی رسید که قلم از شرح آن شرمسار است.

و هرچه این بنیان کج به جلو آمد کجی‌ها و انحراف‌ها افزون شد تا آنجا که قرآن کریم را که برای رشد جهانیان و نقطه جمع همه مسلمانان بلکه عائله بشری، از مقام شامخ احدیت به کشف تام محمدی (ص) تنزل کرد که بشریت را به آنچه باید برسند برساند و این ولیدهٔ «علم الاسماء» را از شرّ شیاطین و طاغوت‌ها رها سازد و جهان را به قسط و عدل رساند و حکومت را به دست اولیا ء الله، معصومین ـ علیهم صلوات الاولین و الاخرین ـ بسپارد تا آنان به هر که صلاح بشریت است بسپارند ـ چنان از صحنه خارج نمودند که گویی نقشی برای هدایت ندارد و کار به جایی رسید که نقش قرآن به دست حکومتهای جائر و آخوندهای خبیثِ بدتر از طاغوتیان، وسیله‌ای برای اقامهٔ جور و فساد و توجیه ستمگران و معاندان حق تعالی شد. و معالاسف به دست دشمنان توطئه‌گر و دوستان جاهل، قرآن این کتاب سرنوشت‌ساز، نقشی جز در گورستان‌ها و مجالس مردگان نداشت و ندارد و آنکه باید وسیله جمع مسلمانان و بشریت و کتاب زندگی آنان باشد، وسیلهٔ تفرقه و اختلاف گردید و یا به کلی از صحنه خارج شد، که دیدیم اگر کسی دم از حکومت اسلامی‌برمی‌آورد و از سیاست، که نقش بزرگ اسلام و رسول بزرگوار ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ و قرآن و سنت مشحون آن است، سخن می‌گفت، گویی بزرگ ترین معصیت را مرتکب شده؛ و کلمه «آخوند سیاسی» موازن با آخوند بی‌دین شده بود و اکنون نیز هست.

و اخیراً قدرت‌های شیطانی بزرگ به وسیله حکومت‌های منحرفِ خارج از تعلیمات اسلامی، که خود را به دروغ به اسلام بسته‌اند، برای

خودخواهان و طاغوتیان، قرآن کریم را وسـیله‌ای کردند برای حکومت‌های ضد قرآنی؛ و مفسـران حقیقـی قرآن و آشـنایان به حقایق را که سِراسـر قـرآن را از پیامبر اکرم ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ دریافت کرده بودند و ندای انّی تارکٌ فیکمُ الثقلین در گوشسان بود، با بهانه‌های مختلف و توطئه‌های از پیش تهیه شده، آنان را عقب زده و با قرآن، در حقیقت قرآن را ـ که برای بشریت تا ورود به حوض، بزرگترین دستور زندگانی مادی و معنوی بود و است ـ از صحنه خارج کردند؛ و بر حکومت عدل الهی ـ که یکی از آرمان‌های این کتاب مقدس بوده و هسـت ـ خط بطلان کشـیدند و انحراف از دین خدا و کتاب و سـنت الهی را پایه‌گذاری کردند، تا کار به جایی رسـید که قلم از شرح آن شرمسار است.

محو قرآن و تثبیت مقاصد شیطانی ابرقدرتها قرآن را با خط زیبا طبع می‌کنند و به اطراف می‌فرستند و با این حیله شیطانی، قرآن را از صحنـه خـارج می‌کنند. ما همه دیدیم قرآنی را که محمدرضا خان پهلـوی طبع کرد و عده‌ای را اغفال کرد و بعض آخوندهای بی خبر از مقاصد اسلامی‌هم مداح او بودند. و می‌بینیم که ملک فهد هر سال مقدار زیادی از ثروتهای بی‌پایان مردم را صرف طبع قرآن کریم و محالّ تبلیغاتِ مذهبِ ضد قرآنی می‌کند و وهابیت، این مذهب سراپا بی‌اساس و خرافاتی را ترویج می‌کند؛ و مردم و ملت‌های غافل را سوق به سوی ابرقدرت‌ها می‌دهد و از اسلام عزیز و قرآن کریم برای هدم اسلام و قرآن بهره‌برداری می‌کند.

ما مفتخریم و ملت عزیز سرتا پا متعهد به اسلام و قرآن مفتخر است که پیرو مذهبی است که می‌خواهد حقایق قرآنی، که سراسر آن از وحدت بین مسلمین بلکه بشریت دم می‌زند، از مقبره‌ها و گورستانها نجات داده و به عنوان بزرگترین نسخهٔ نجات دهندهٔ بشر از جمیع قیودی که بر پای و دست و قلب و عقل او پیچیده است و او را به سوی فنا و نیستی و بردگی و بندگی طاغوتیان می‌کشاند نجات دهد.

و ما مفتخریم که پیرو مذهبی هستیم که رسول خدا مؤسس آن به امر خداوند تعالی بوده، و امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، این بنده رها شده از تمام قیود، مأمور رها کردن بشر از تمام اغلال و بردگی‌ها است.

ما مفتخریم که کتاب نهج‌البلاغه که بعد از قرآن بزرگترین دستور زندگی مادی و معنوی و بالاترین کتاب رهایی‌بخش بشر است و دستورات معنوی و حکومتی آن بالاترین راه نجات است، از امام معصوم ما است.

مـا مفتخریـم که ائمهٔ معصومین، از علی بن ابیطالب گرفته تا منجی بشـر حضرت مهدی صاحـب زمان ـ علیهم آلاف التحیات والسلام ـ که به قدرت خداوند قادر، زنده و ناظر امور است، ائمهٔ ما هستند.

ما مفتخریم که ادعیهٔ حیاتبخش که او را «قرآن صاعد» می‌خوانند از ائمهٔ معصومین ما است. «مناجات شعبانیهٔ» امامان و «دعای عرفات» حسـین بن علی ـ علیهما السـلام ـ و «صحیفهٔ سـجادیه»، این زبور آل محمد و «صحیفهٔ فاطمیه» که کتاب الهام شده از جانب خداوند تعالی به زهرای مرضیه است از ما است.

ما مفتخریم که «باقرالعلوم» بالاترین شـخصیت تاریخ اسـت و کسـی جز خدای تعالی و رسـول ـ صلی‌الله علیه و آله ـ و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام مقام او را درک نکرده و نتوانند درک کرد، از ما است.

و ما مفتخریم که مذهب ما «جعفری» اسـت که فقه ما که دریای بی‌پایان اسـت، یکی از آثار اوسـت. و ما مفتخریم به همه ائمه معصومین ـ علیهم صلوات‌الله ـ و متعهد به پیروی آنانیم.

فرازهای نخستین وصیت نامه امام خمینی رحمه الله